الأفعال الإنسانية
في المدارس الكلامية
المعتزلة أنموذجاً

الدكتور أحمد هاشم سالم
قسم العقيدة

Dr. Ahmed Hashim Salim

الملخص

إن مسألة "القضاء والقدر- الجبر والاختيار" من المسائل المهمة التي شغلت بال المفكرين المسلمين وغير المسلمين، اذ ان هذه المسألة لم تكن مقتصرة في المجتمع الإسلامي وبالأخص عند علماء الكلام، وإنما كان لها جذوراً تأريخية في الحضارات الشرقية القديمة وحضارة اليونان، إضافة إلى الأديان السماوية الأخرى كـ(اليهودية، والمسيحية)، إضافة إلى ان هذه المسألة كان لها امتداد عند فلاسفة أوربا المحدثين.

إن الهدف من هذا البحث هو بيان أثر مسألة "الجبر والاختيار" على العباد، وما هو رأي المعتزلة في هذه المسألة، وكيف عالجتها. اذ بحثت في هذه المسألة على اعتبار انها تمثل أصلاً من أصولهم الخمسة وهو أصل "العدل". وكان غرضهم أيضاً الرد على الجبرية، وعلى بعض من قالوا بوقوع الظلم من الله تعالى. وهم يرون ان العباد خالقون لأفعالهم مخترعون لها، وان الله تعالى ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير، لا بإيجاد ولا بنفي. وقد استخدموا في إثبات حججهم الدليل العقلي والدليل النقلي.

Abstract

The issue of "destiny and fate- coercion and choice" is one of important issues which occupied the mind of Muslim and non-Muslim thinkers، for this issue was not confined to the Islamic society especially for speech scholars، but had its historical roots in ancient eastern civilizations and Greece civilization، in addition to other divine religions like (Judaism، and Christianity)، as well as this issue had its extension for the modern European philosophers.

The aim of this research is manifesting the impact of "coercion and choice" on humanity، what was the Mu'tazila opinion in this issue، how they treated it. Hence، I searched this issue on the consideration that it represented one of their five origins، i.e. the origin of "justice". Their purpose also was to answer the Jabriya، and some who alleged the occurrence of injustice from Allah the Supreme Being. They think that humanity are the creators and the inventors of their actions، and that Allah the Supreme Being has no interference and no estimation with the humanity's acquired actions، neither by authorship nor by denial. They used in proving their arguments the mental and traditional evidences.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٢٥ ﴾

المقدمة:

إن الإيمان بـ "الجبر والاختيار-القضاء والقدر" هي من الأركان المهمة في الإيمان. وهو لا خلاف أو جدال فيه من قبل العلماء. لكن الفرق الإسلامية، قد خالفت في أفعال الإنسان" من حيث هو مجبر أم مختار" أي ان أفعاله مخلوقة لله أو غير مخلوقة. وبالتالي ظهر فريقان الأول فريق الجبرية القائلين ان الإنسان مجبر في أفعاله. والفريق الثاني القدرية القائلين بقدرة الإنسان على أفعاله وهو ليس مجبوراً عليها بإرادة الله.

ولكن النقطة الجوهرية في هذا الموضوع، إن المتكلمين "الفرق الكلامية" لم يختلفوا بأن الله خالق الكون والإنسان والسموات والأرض وما بينهما، لكنهم اختلفوا في أفعال المكلفين لأن فيها ما هو كفر وقبيح ومعصية، ولم يكن أحد يجادل في قدرة الله وإرادته وعلمه، وإنما أقتصر الجدل حول علاقة العلم والقدرة والإرادة الإلهية في أفعال الإنسان، فإذا كان الإيمان بهذه الصفات يجعل من الإنسان مسير في أفعاله فلم الثواب والعقاب إذن؟ واذا كان للعباد القدرة المستقلة فأين إرادة الله وقدرته منها؟ هكذا خاض المتكلمون في مسالة "الجبر والاختيار-القضاء والقدر". ولو بقيت المسألة إلى حد الإيمان الغيبي بالقضاء والقدر دون الخوض في علاقته بأفعال المكلفين لما ظهرت الفتنة.

ومن هذا المنطق نقول إن قضية الحرية الإنسانية، والموقف من الإنسان أهو مجبر في أفعاله أم مختار، من القضايا التي شغلت المفكرين المسلمين، وغير المسلمين بالجدل والتأليف والتدوين، وإن هذه المشكلة لم تكن مقتصرة في المجتمع الإسلامي بل نجد لها آثار في كل مجتمع متدين.

الهدف من هذا البحث بيان أثر مسالة "الجبر والاختيار" على العباد، وما هو رأي المعتزلة في هذه المسالة وكيف عالجتها.

وقد قسمت بحثي هذا إلى أربعة مباحث هي:

تناولت في **المبحث الأول** والذي بعنوان "المعنى اللغوي والاصطلاحي لمصطلحات (الجبر، الاختيار، الحرية، الإرادة، القدر، القضاء). إيضاح المعنى اللغوي والاصطلاحي لتلك المفاهيم.

أما **المبحث الثاني** والموسوم "الجذور التاريخية لمشكلة الجبر والاختيار في الحضارات القديمة وفي بدايات العصر الإسلامي". فقد تناولت فيه مشكلة الجبر والاختيار في الحضارات الشرقية القديمة وفي حضارة اليونان وفي الفكر الديني اليهودي والمسيحي. بعد ذلك انطلقت إلى عصر ما قبل الإسلام موضحاً فيه موقفهم من هذه المسالة وفي أي اتجاه سلكوا.

بعد ذلك بينت رأي الرسول محمد ﷺ والخلفاء الراشدين في هذه المسالة، وفي أي اتجاه سلكوه.

بينما **المبحث الثالث** والمعنون بـ"مسالة الجبر والاختيار القضاء والقدر عند الفرق الإسلامية قبل المعتزلة". وحاولت فيه بيان رأي الفرق الكلامية قبل المعتزلة حول مسالة "القضاء والقدر" عند "الجبرية – القدرية". وما هو دليلهم العقلي والنقلي حول هذه المسالة.

أما **المبحث الرابع** والذي عنوانه: "الفعل الإنساني عند المعتزلة" بينت في هذا المبحث نظرة عامة حول المعتزلة، إضافة إلى رأي المعتزلة حول مسالة الجبر والاختيار، وما هو دليلهم العقلي والنقلي حول هذه المسالة، بعد ذلك بينت فيه الفعل الإنساني في المدارس الكلامية بعد المعتزلة وفي الفلسفة الأوربية الحديثة. وما هو رأيهم حول مسالة الجبر والاختيار عندهم.

فكانت تلك مقدمة عامة حول هذا الموضوع.

المبحث الأول

المعنى اللغوي والاصطلاحي لمصطلحات:

"الجبر، الاختيار، الحرية، الإرادة، القدر، القضاء"

المقصد الأول: المعنى اللغوي للمصطلحات الآتية:

١. الجبْر: على الأمر: ألزمه بفعله، أجبر، على الأمر: أكرهه وألزمه بفعله/ نسبة إلى الجبر.

الجَبرْ: تثبيت وقوع ما يقدره الله من القضاء ويحكم به/ الجبرية[١]. والجبرُ ضد القدر قال أبو عبيد: هو كلام مولد "والجبرية" بفتح الباء ضد القدرية[٢].

٢. الاختيار: اختار اختياراً هـ من القوم: اصطفاه من بينهم الشيء على غيره: فضله عليه[٣].

٣. الحرية، حُرية بالضم من حرية الأصل[٤].

الحرية والحرورة والحرورية وتضم الهاء فيها: خاصة من كان حراً/ "حرية القوم، أشرافهم يقال" هو من حرية قومه" أي من أشرافهم[٥].

٤. الإرادة: تصميم واع على أداء فعل معين ويستلزم هدفاً ووسائل لتحقيق هذا الهدف، والعمل الإرادي وليد قرار ذهني سابق، يقول الجرجاني: "الإرادة صفة توجب للحي حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه فهو ميل يعقب اعتقاد النفع[٦].

٥. القدر: القدْرُ، القدَرُ. القضاء والحكم، وهو ما يقدره الله عز وجل من ويحكم به من الأمور: أي الحكم، القدْرُ، كالقدَرُ وجمعها "اقدر". وقيل القدرُ: الاسم: والقدْرُ المصدر[٧].

---

(١) معلوف، لوئيس، المنجد في اللغة، ط٤، انتشارات ذوي القربى، ١٤٢٣هـ، ص٧٨.

(٢) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، الناشر دار الرسالة، الكويت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص٩١.

(٣) الجر، خليل، معجم لاروس، المعجم العربي الحديث، اسهم في تحريره القسم اللغوي منه محمد خليل باشا، هاني ابو مصلح، اعاد النظر فيه محمد الشايب، مكتبة لاروس باريس ١٩٧٣، ص٣٨.

(٤) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مصدر سابق ، ص١٣٠.

(٥) معلوف، لوئيس، المنجد في اللغة، ص١٢٤.

(٦) مدكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، ص١٤٧.

(٧) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، مطبعة اسعد، بغداد بلا ت، ص٢٥٩.

والقدر: بفتح القاف والدال: اسم يطلق على الحكم والقضاء، أي القضاء الموفق(١).

والقدر بتسكين الدال هو: الفعل وهو: التقدير، والقدر بتحريك الدال هو: المقدور(٢).

ويطلق أيضاً على مقدرا الشيء وحالاته المقدرة له، ووقت الشيء أو مكانه المقدر له(٣).

قال أبن فارس: "القاف والدلال والراء، أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء كنهه ونهايته"(٤).

٦. القضاء: الفصل في الحكم، ومن قوله تعالى: ولو لأجل مسمى لقضي بينهم، أي لفصل الحكم بينهم، ومنه قضي القاضي بين الخصوم، أي قطع بينهم في الحكم، ومن ذلك: قضى فلان دينه، تأويله : إنه قد قطع ما لغريمه عليه واداه إليه، ويكون القضاء بمعنى الصنع والتقدير: يقال قضى الشيء قضاء، إذا صنعه وقدره ومنه قوله: فقضاهن سبع سموات: أي خلقهن وعملهن وصنعهن وقدرهن واحكم خلقهن(٥).

قال أبن الأثير: "القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه، وكل ما احكم عمله أو أتم أو ختم أو أدي أو أجب أو اعلم أو أنفذ أو أمضي فقد قضى"(٦).

فالقضاء في اللغة يطلق على معان عدة منها: الحكم، يقال: قضى القاضي على فلان بمعنى حكم عليه، وقد يكون بمعنى الأداء والإنهاء نقول: قضى دينه ومنه قوله تعالى:﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ ﴾ (٧)، أي: أنهيناه إليه وأبلغناه ذلك"(٨).

---

(١) ينظر: الأزهري، ابو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، مراجعة علي محمد البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، بلا ت، (القدر): ٣/ ١٨٣.

(٢) ينظر: الخراساني، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي ابو بكر البيهقي، القضاء والقدر، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا ت، ١/ ٢.

(٣) ينظر: مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، ط٣، دار الدعوة تركيا، ١٩٨٩، باب القاف، ٢/ ٣٥٢.

(٤) بن زكريا، ابو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ،١٩٧٩م، مادة/ قدر، ٥/ ٦٢.

(٥) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٥٩.

(٦) ينظر: الجزري، ابن الأثير ابو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر أحمد الراوي، محمود محمد الطناحي، ط٤، طبعة مؤسسة اسماعيليان- قم، ١٣٦٤هـ، ص٧٨٠٤.

(٧) سورة الحجر، الاية ٦٦.

(٨) ينظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطار، طبعة دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ، مادة (قضى)، ٦/ ٢٤٦٣-٢٤٦٤.

ويطلق على عمل القاضي وعلى الإحكام والإتقان وإتمام الأمر ورجال القضاء: الهيئة التي يوكل إليها بحث الخصوصيات للفصل فيها طبقاً للقوانين. ويقال وقع هذا الحادث قضاءاً وقدراً: لم ينسب إلى فاعل أحدثه. قال ابن فارس: "القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته"(١).

المقصد الثاني: المعنى الاصطلاحي للمصطلحات الآتية:

١. **الجبر**: المجبرة: فرقة من فرق الإسلام يقولون بالجبر أي إن الإنسان لا قدرة له على ان يفعل الشيء أو يتركه بإرادته بل هو مجبر على أحد الأمرين: وهو خلاف القدرية(٢).

والجبرية مذهب من يرون إن كل شيء يتم على نحو لا مرد له فلا تستطيع قدرة الإنسان ولا إرادته أن تغير شيئاً في مجرى الحوادث. وهذه هي الجبرية الغالبة(٣). وتختلف الجبرية عن الحتمية في إن الأولى ترد كل شيء إلى القوة العليا، فهي ذات طابع ميتافيزيقي* أو لاهوتي في حين إن الثانية تقرر مبدأ القانون العلمي وارتباط العلة بمعلولها(٤).

٢. الاختيار: ترجيح الشيء، وتخصصه، وتقديمه على غيره، وهو أخص من الإرادة وله عند القدامى معنيان: الأول كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، والثاني: صحة الفعل والترك، بمعنى إن المختار هو القادر الذي يصح منه الفعل والترك، فإن شاء فعل، وإن شاء ترك(٥).

والمقصود بحرية الاختيار القدرة على اختيار أحد المقدورين، أو اتصاف الإرادة بالقدرة على الفعل دون التقيد بأسباب خارجية، والقول للمرء فيما يريد أو يفعل، حرية أو قدرة واستطاعة عليه، ويطلق على القائلين بحرية الاختيار اسم "القدرية". ومذهبهم مضاد لمذهب القائلين بالحتمية أو "الجبر"(٦).

---

(١) بن زكريا، ابو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ٥/ ٩٩.

(٢) معلوف، لوئيس، المنجد في اللغة،، ص٧٨.

(٣) الطويل، د.توفيق، سعيد زيدان، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص٥٩.

(*) الميتافيزيقا : "ما بعد الطبيعة ، وهو اسم كتاب يجيء في ترتيبه بعد كتاب الطبيعة ... وهو احد اقسام الفلسفة ، وقد اختلف مدلوله بأختلاف العصور تبعاً لقصره على مشكلة الوجود او المعرفة " ينظر مدكور ، ابراهيم ، المعجم الفلسفي ، ص١٩٧ .

(٤) مدكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، ص٥٩.

(٥) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالالفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دار الكتاب المصري، القاهرة، بلا ت، ص٤٨.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٨.

٣. **الحرية**: مصدر الإطلاق من رقبة الاستعباد ضد الرق: الخلوص من كل عقال أو قيد، ضد الأسر: فالقدرة على التصرف بملء الإرادة والخيار، الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والاغيار، وهي أعلى مراتب القرب. "الحرية المدنية": حق الإنسان في أن يعمل كل ما لا يحرمه القانون. "حرية المعتقد": الحق في أن يعتنق الإنسان الدين الذي يريده. "حرية الفردية": حق كل مواطن في أن لا يحرم حريته في بعض الحالات التي يحددها القانون العام وبعض حكم القضاء"(١).

والحرية بوجه عام: حال الكائن الحي الذي لا يخضع لقهر أو غلبة ويفعل طبقاً لطبيعته وإرادته، وتصدق على الكائنات الحية جميعها من نبات وحيوان وإنسان(٢).

وحرية الإرادة، مذهب من يرى إن للمرء حرية فيما يريد أو يفعل، وقدرة واستطاعة عليه، ومن أوضح ممثليه بين مفكري الإسلام جماعة "المعتزلة" الذين عدوا الإنسان خالقاً لأفعاله على خلاف ما قال به "الجبرية"(٣).

٤. **الإرادة**: هي القوة التي هي مبدأ النزوع، وتكون قبل الفعل. والإرادة هي اعتقاد النفع أو ظنه، وقيل ميل يتبع ذلك. فإذا اعتقدنا إن الفعل الفلاني فيه جلب نفع، أو دفع ضرر، وجدنا من أنفسنا ميلاً إليه. والقائل بذلك كثير من المعتزلة، قالوا: إن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل على السوية، فإذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه وفي أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر، وأثرت فيه قدرته(٤). والإرادة، صفة توجب للحي حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه، حتى لقد قال الأشاعرة: انها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع في وقت معين، وليست مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه فإن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان في الإفضاء إلى النجاة فإنه يختار أحدهما بإرادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه، ولا على ميل يتبعه(٥).

---

(١) الجر، خليل، معجم لاروس، ص٤٣٩-٤٤٠.

(٢) مدكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، ص٧١.

(٣) المصدر نفسه، ص٧١.

(٤) صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ص٥٨.

(٥) المصدر نفسه، ص٥٨، وينظر: بدوي، د.عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، ج٣، منشورات ذوي القربى، ١٤٢٧هـ، ص١٥-١٩.

٥. **القدر**: كون الأشياء محددة مدبرة في الأزل، بحيث تصبح ولا مناص من وقوعها، وهو بهذا يختلط بالقضاء، ويراد بهما إحاطة علم الله بما يقع من الإنسان بإرادته وبان عمل كذا وقع في وقت كذا[١].

والقدر يراد به البيان[٢]، قال الله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَٰهَا مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ ﴾ [٣].

والقدرية: قوم يرون القدر مولدة والقدرية قوم ينسبون إلى التكذيب بما قدر الله من الأشياء وقال بعض متكلميهم: لا يلزمنا هذا اللقب لأننا ننفي القدر عن الله عز وجل ومن أثبته فهو أولى به. وهذا تمويه منهم، لأنهم يثبتون القدر لأنفسهم ولذلك سمو: قدرية[٤].

٦. **القضاء**: قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشيء وإتمامه، قال الله تعالى: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ ﴾[٥]. وقد يذكر ويراد به الإيجاب قال الله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًا ﴾ [٦]، وقد يذكر ويراد به الأعلام والأخبار كقوله تعالى: ﴿ وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَتُفۡسِدُنَّ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَّتَيۡنِ وَلَتَعۡلُنَّ عُلُوّٗا كَبِيرٗا ﴾ [٧]، واستعماله في هذا الوجوه لا يمنع من أن يكون حقيقة في بعضها متعارفاً بها في الباقي، كالأثبات فإنه حقيقة في الإيجاب ثم قد يذكر بمعنى الخبر عن وجود الشيء وقد يذكر بمعنى العلم[٨].

والقضاء: مذهب يرى ان الأعمال الإنسانية والأحداث الكونية تخضع لتدبير الهي أزلي وتسير وفق نظام ثابت[٩].

---

(١) مدكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، ص١٤٦.

(٢) عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الاصول الخمسة، تعليق: الامام أحمد بن الحسين بن ابي هاشم، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٩، ص٧٧٠.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٨٣.

(٤) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٥٩-٢٦٠.

(٥) سورة فصلت، الآية ١٢.

(٦) سورة الإسراء، الآية ٢٣.

(٧) سورة الإسراء، الآية ٤.

(٨) عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الاصول الخمسة، ص٧٧٠-٧٧١.

(٩) مدكور، د.ابراهيم، المعجم الفلسفي، ص١٤٧.

المبحث الثاني
الجذور التاريخية لمشكلة الجبر والاختيار في الحضارات القديمة وفي بدايات العصر الإسلامي

ان قضية الحرية الإنسانية والموقف الإنساني منها، أمجبر هو أم مختار؟ من القضايا التي شغلت المفكرين والفلاسفة سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين[1]. "إذ أن مسألة القضاء والقدر والإيمان بهما من المسائل الكلامية الدقيقة التي أشغلت أفكار العلماء، من هذه الأمة المبروكة ومفكريها، ولا تزال تشغل افكارهم بالبحث والدراسة والمعالجة، لما لها من خطورة عقيدية وفكرية وخلقية وعلى حركة الإنسان في هذا الكون"[2].

ولكن هذا لا يمنع من أن تكون مشكلة الجبر والاختيار أو القضاء والقدر مقتصرة في المجتمع الإسلامي فقط (الفرق الإسلامية)، بل نجد لها أثاراً في كل مجتمع متدين[3]، ففي إن هذه المسالة قديمة جداً، إذ سبقت مجيء الإسلام، إذ تناولها بالبحث والدراسة مفكرون في العصور الشرقية القديمة متمثلة بالحضارة البابلية والسومرية والحضارة المصرية والهندية، إضافة إلى مفكرين من الحضارة اليونانية والرومانية[4].

ولكي نفهم طبيعة هذه المشكلة "الجبر والاختيار" ومدى عمقها فكان لابد من ان نتتبع تاريخ ظهورها بشكل موجز ومختصر.

---

(١) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٦٠.

(٢) الشمري، الدكتور ثائر إبراهيم خضير، الوسطية في العقيدة الاسلامية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص١٤٩.

(٣) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٦٠.

(٤) ينظر الشمري، الدكتور ثائر إبراهيم خضير، الوسطية في العقيدة الإسلامية، ص١٤٩ ؛ وينظر: ابو زهرة، الامام محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٩، ص١٠٤؛ وينظر: بهجت، أحمد، الله في العقيدة الإسلامية، رسالة جديدة في التوحيد، ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م، ص١١٩-١٢٣. "إن التفكير في مسألة الجبر والاختيار ظاهرة نفسية عامة، تميز حياة الجماعات المتدينة، فهما ظاهرتان متلازمتان لكل جماعة ذات عقيدة دينية". عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٦٠.

إذ أن مشكلة "الجبر والاختيار-القضاء والقدر" من المشاكل القديمة حيث تعود جذورها إلى أقدم مراحل التفكير الإنساني. فقد تجلت في الأساطير القديمة، متمثلة بأساطير وادي الرافدين والأساطير المصرية والهندية(١).

فإذا ما لاحظنا ملحمة "كلكامش" والتي يعود تاريخها إلى "٢٠٠٠ سنة ق.م" لنجد فيه ارهاصاً أولياً لفكرة القضاء والقدر من خلال الحديث الذي دار بين "كلكامش"(*) وصاحبة الحانة "سدوري" إذ قالت له بأن أقدار الإنسان وضعتها الآلهة وانه لن يفر من قدره المحتوم(٢)، نستنتج من ذلك إن الآلهة هي المسيطرة على كل شيء وإن الإنسان مجبر في أفعاله ولا يمتلك الحرية والاختيار في ما يريد أن يفعل. كذلك نجد في الأساطير اليونانية تطوراً لمشكلة الجبر والاختيار، وقد عالج فلاسفة اليونان هذه المشكلة، فنجد أولاً عند اليونان في العصر السابق على سقراط ان فكرة الحرية ارتبطت بفكرة المصير وبفكرة الصدفة. وقد تسلسل معنى "حر" و "حرية" على النحو التالي:

---

(١) باقر، طه، ملحمة جلجامش، ط٣، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٥م، ص١٧٧.

(*) كلكامش" كلكامش شاب شديد العزيمة وهو حاكم مدينة أورك "الوركاء" في بلاد سومر. هـ.فرانكفورت، هـ١.فرانكفورت، جون.١. ولسن، توركيلد جاكوبسن، ما قبل الفلسفة الانسان في مغامرته الفكرية الأولى، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص٢٤٦.

(٢) باقر، طه، ملحمة جلجامش، ص١٧٧؛ "لقد وجد الانسان موقعه في هذا الكون ملتصقاً بعالم الظواهر وهي في المجتمع جزء من الطبيعة مغروس فيها لأنها عبارة عن تجلي للالوهية، فهي تحيطه بعنايتها وتعضده واذا ما أحس في لحظات شقائه ان يتخبط في شبكة من القرارات لا يدرك مغزاها فإن لتحكم الطبيعة على الاجمال صفة التهدئة والتلطيف وقد عبر الانسان عن علاقته الحميمة بها، في ذلك الرمز العظيم الآلهة الام ماموMa-Mo". الجابري، د.علي حسين، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان، دار الكتاب الثقافي، الاردن، اربد، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، ص٧٢ وما بعدها؛ "إن الاعتقاد بالقدر هو المسيطر على نظام الكون وعلى المصير الانساني في حضارة وادي الرافدين وإن هذا القدر هو ناموس إلهي يسير كل كائن ويعين اتجاه وتطوره، وكان المصريون القدامى قد أقروا بمثله". الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، اعاد النظر في القسم الأول من الكتاب عادل خوري، ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، مكتبة لبنان، ناشرون، ٢٠٠٢، ص١٨.

أ. في العصر الهوميروسي (القرن الحادي عشر والعاشر ق.م) كان لفظ "حر" يطلق على الإنسان الذي يعيش بين شعبه وعلى أرضه ووطنه دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه. وذلك في مقابل: "أسير الحرب" الذي يعيش في الغربة "عبد" تحت سيطرة سيد له.

ب. وفي العصر التالي لعصر هوميروس صارت الكلمة من لغة "المدينة" فالمدينة حرة، ومن يعيش فيها فهو حر، حيث يسود قانون يوقف بين القوة وبين الحق والمقابل "للحر" حينئذ ليس "العبد" بل "الغريب" أو الأجنبي، أي من ليس يونانياً والآلهة هي التي قررت "الحرية" ولهذا كانت "الحرية" موضوعاً للعبادة.

ج. والى جانب فكرة الحرية المدنية هذه، وجد معنى تدل عليه كلمة مختار، وتقابله كلمة مضطر، وكانت تدل على "الحرية الفردية لكن الحر لا يقصد به من تبع هواه أو قانونه الذاتي، بل هو من يجعل قانون العالم الإلهي قانونه"(١).

د. وبدأت كلمة حرة وحر تتخذ معنى فلسفياً في اللحظة التي فيها حدث التضاد بين الطبيعة والقانون ويتجلى ذلك في فكرة السوفسطائية* وفقاً لهذا المعنى الجديد، اصبح الحر هو من يسلك وفقاً للطبيعة وغير الحر هو من يخضع للقانون(٢).

هـ. ثم جاء سقراط** فعدل المعنى وعرف الحرية بأنها "فعل الأفضل" وهذا يفترض مقدماً معرفة ما هو الأحسن، وبهذا اتخذت الحرية معنى "التصميم الأخلاقي" وفقاً لمعايير الخير(٣).

---

(١) بدوي، د.عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، ج١، ص٤٥٨.

(*) السوفسطائية: نشأت طائفة السوفسطائية لتقوم بتلبية حاجة الناس إلى المعرفة بهذه الوسائل التي لا غنى عنها للنجاح في الحياة العامة، وكان أكثر السوفسطائيين من المختصين في علوم اللغة والخطابة والجدل. مطر، أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ط٢، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ١٩٨٦، ص١١٨.

وينظر آل ياسين أ.جعفر،فلاسفة يونانيون العصر الأول، ط١، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٧١، ص١٢٣. وأيضاً: بدوي، د.عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ط٤، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩، ص١٧٦ وما بعدها.

(٢) بدوي، د.عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، ١/ ٤٥٨.

(**) سقراط: ولد سقراط بأثينا عام ٤٧٠ ق.م. ينظر: مطر، أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص١٣٥-١٦٠.

(٣) بدوي، د.عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، ١/ ٤٥٨-٤٥٩.

(***) أفلاطون: ولد عام ٤٢٨ ق.م وتوفي ٣٤٨ ق.م. ينظر مطر، أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص٢٠٦-٢١٠.

و. وعند افلاطون*** لا نكاد نجد غير معنى الحرية المدنية، ويعرفها بأنها وجود الخير، والخير هو الفضيلة، والخير محض ويراد لذاته، ولا يحتاج إلى شيء آخر. والحر هو من يتوجه فعله نحو الخير، لكننا نجده في محاورة "طيماوس" يميز بين نوعين من الأسباب: الضروري، الإلهي: الأول هو الشرط الضروري للمعرفة ولوجود الموجود، والثاني أي الإلهي هو علة الوجود والخير. والضرورة تحدث الشر(١).

ز. ومع أرسطو**** يبدأ المعنى الأدق للحرية في الظهور، إذ هو يربطها بالاختيار ويقول ان الاختيار ليس عن المعرفة وحدهما، بل وأيضاً عن الإرادة ولهذا نجده يعرف الاختيار بأنه اجتماع العقل مع الإرادة معاً(٢).

أما المدرسة الابيقورية متمثلاً بـ (ابيقور)***** فنجده يقول بحرية الإنسان وبأنه لا قدر ولا قدرة تضمر للإنسان شراً ولا خيراً وقد استطاع (ابيقور) أن يجد طريقة لحرية الإنسان أساساً في نظريته الطبيعية، إذ رأى إن حركة الذرات في الخلاء تتعرض لظروف تمليها المصادفات فيحدث فيها انحراف مفاجئ غير متوقع، وعلى هذا النحو ترك (ابيقور) فرصة لكسر حتمية قوانين الطبيعة وطبق ذلك على إرادة الإنسان التي لا ترتبط بقدر يسيرها في جبرية لا تقبل تغيراً(٣). إذ رأت المدرسة الابيقورية ان الانسان يكون حراً حيث لا يكون هنالك قيد على رغباته(٤).

---

(١) بدوي، د.عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، ١/ ٤٥٨. ينظر: مطر، أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص٢٠٦-٢١٠.

(****) ارسطو ولد عام ٣٨٤ ق.م. ينظر: مطر، أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص٢٤٣-٣٥٨.

(٢) بدوي، د.عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، ج١، ص٤٥٩.

(*****) ابيقور: تنسب الفلسفة الابيقورية إلى مؤسسها ابيقور الذي ولد بجزيرة ساموس عام ٣٤١ق.م. وتوفي عام ٢٧٠ت.م. ينظر: مطر، أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص٣٧٨.

(٣) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٦٠-٢٦١. ينظر: مطر، أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص٣٧٨.

(٤) الجاسور: أ.د.ناظم عبد الواحد، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، ط١، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨، ص٢٦٤.

أما المدرسة (الرواقية)* فترى إن حياة الفرد خاضعة لقانون به ربطت الأشياء بعضها ببعض ربطاً لا فكاك منه، وهذا القانون الذي لا يمكن أن يفرق ابداً يسمى بالقضاء والقدر، وهذه النظرية (الرواقية) تقضي -كما يقول الدكتور عثمان امين- على كل فعل إنساني فإذا كانت الأشياء كلها تحدث وفقاً لقدر مرسوم فالأشياء التي قدر لنا ستقع سواء فعلنا أم لم نفعل(١).

ونجد لمشكلة "الجبر والاختيار" آثاراً في الفكر الديني اليهودي، فقد دار النقاش فيه حول القدر والجبر والاختيار، فمال "القراؤون" منهم إلى القول بالجبر والقدر، وصار "الربائيون" إلى القول بالاختيار(٢).

أما في "المسيحية الشرقية" فإن النزعة الغالبة على أهلها هي القول بحرية الإرادة الانسانية، فكان "بيلاجيوس" صاحب المدرسة الكلامية التي انتسبت إليه، يرى وجوب الاعتقاد بمسؤولية العبد عن أفعاله الحسنة والقبيحة، وإلا فإن القانون الأخلاقي عموماً سيتهدده بالخطر، إذ لو كان الإنسان مجبراً لأنتفى المانع الذي يمنعه من التهافت على اقتراف الجرائم، وكان "يوحنا الدمشقي" وهو أكبر عقل لاهوتي في الكنيسة الشرقية، من أوائل الفلاسفة الدينيين الذين ميزوا بين الأفعال الاختيارية التي يأتيها الإنسان بمحض إرادته واختياره وبعد التفكير والتروي، وبين الأفعال الاضطرارية الجبرية التي يأتيها الإنسان أما مكروهاً أو مكرهاً أو بتأثير قوة خارجية، ومع ذلك فإن (اليعاقبة) مالوا إلى الجبرية ونفي الإرادة الإنسانية والحرية(٣).

فكانت تلك أبرز الأفكار التي أثيرت حول مشكلة "الجبر والاختيار" في الحضارات الشرقية القديمة وفي الحضارة اليونانية إضافة إلى الديانة اليهودية والمسيحية.

أما عند العرب قبل الإسلام، فنجد هنالك أثر لمشكلة "الجبر والاختيار". إذ إنهم كانوا أقوام جبرية، وإن الإسلام عندما جاء قد غير هذا الموقف، وقرر الحرية والاختيار للإنسان، والقاضي "عبد الجبار" إذ يقول في ذلك: "انه قد روى عن الحسن رحمه الله إنه كان يقول: إن الله بعث محمداً ﷺ إلى العرب وهم قدرية مجبرة

(*) المدرسة الرواقية وتنسب إلى زينون الذي ولد بمدينة كيتيوم بقبرص (٣٣٦-٢٦٤)ق.م. ينظر: مطر، أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص٣٩٢.

(١) عبد الحميد، د. عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦١-٢٦٢. وللمزيد حول الموضوع ينظر: بدوي، د.عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، ج١، ص٤٥٩. والفاخوري: حنا، الجر، خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص١٢٤-١٢٥.

يحملون ذنوبهم على الله، ويقولون: ان الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه، وحملنا عليه، وأمرنا به[1]. فقال عز وجل: ((وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آبائنا والله أمرنا بها، قل ان الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون))[2].

ومع ذلك "إن العرب قبل الإسلام كانت تسود فيهم فكرة الجبر والجبرية، وإن الإسلام والقرآن قد أتخذ من هذه القضية موقفاً ينتصر لحرية الإنسان واختياره ويناهض القدرية الجبرية"[3].

أما في بدايات صدر الإسلام وفي زمن الرسول محمد ﷺ فقد دار نقاش وجدل حول مشكلة هل الإنسان مجبر في أفعاله أم مختار، وإن الرسول قد شارك في هذا الأمر، وقال بعض الأحاديث النبوية التي تعارض الجبر وتقف مع القول بالحرية والاختيار[4].

ومن هذه الأحاديث ورد عن تفسير ابن كثير فلقد روي إن رجلاً من "خثعم" قال للرسول ﷺ متى يرحم الله عباده؟ فقال: "ما لم يعملوا المعاصي، ثم يقولوا إنها من الله"[5].

كما صحح البخاري الحديث الذي يقول إن بعض الصحابة قد سأل: فلأي شيء نعمل، وقد فرغ الأمر؟ فقال الرسول ﷺ "فكل ميسر" أي إن ما كتب على الإنسان وعلم من أمره لا يخرجه على إنه حر ميسر له سلوك الطريق الذي يريد ويختار[6].

---

(١) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٢، ص١٧-١٨.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٢٨.

(٣) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص١٨. " في الصدر الأول من عصر الصحابة، لم ينشب أي خلاف في مسائل العقيدة، وإن حصل شيء من ذلك فهو نادر فإنما كان من طائفة المنافقين التي لم يتمكن الاسلام في قلوبها فضلاً عما يكيد له في الخفاء. وقد كان الرسول محمد ﷺهو المرجع في كل ماله علاقة بأمور الدين من العقائد والشرائع والاجابة عن كل الاسئلة التي تأتيه من المسلمين. مستفسرين ومسترشدين ومن المخالفين ومجادلين ومعارضين. وقد كانت هذه الاجوبة تقابل بمنتهى الخنوع والتسليم ومع ذلك فإن النبي محمد ﷺ كان حريصاً على ابعاد المسلمين عن كل ما يثير الخلاف والفرقة بينهم". ينظر: الشافعي، الدكتور حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط٢، مكتبة وهبة القاهرة، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص٥٧-٥٨. وينظر: محمود، الشيخ عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، مصر، بلا ت، ص٦٩. وينظر: ابو زهرة، الامام محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية، ص١٠٤-١٠٥.

(٥) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص١٨.

(٦) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص١٨.

"وقد ذهب جماعة إلى الرسول ﷺ وسألوه عن صحة ما جاء من القرآن من أن فريقاً في الجنة وفريقاً في النار، ثم قالوا له: اذن قيم العمل يا رسول الله؟ فأجاب: أعملوا فكل ميسر لما خلق له"(١).

كما رويت عنه أحاديث فرق فيها الرسول ﷺ بين ما هو من الله وما هو شر من الإنسان أو الشيطان، مثل قوله:" الرفق من الله، والخرف من الشيطان، والتأني من الله والعجلة من الشيطان" قوله:" ما كان العين والقلب فمن الله، وما كان من اليد واللسان فمن الشيطان" وقوله: " لا تحملوا على الله ذنوبكم" وانه كان يناجي ربه فيقول: "والخير بيديك، والشر ليس إليك"(٢).

نستنتج من ذلك إنه في عهد الرسول ﷺ وزمن البعثة قد شهد جدلاً واختلافاً حول فعل الإنسان وهل هو مجبر في هذا الفعل أم هو حر مختار.

وقد أثيرت هذه المسالة في زمن الخلفاء الراشدين، حيث دار جدل ونقاش حول الموقف من الجبر والاختيار بالنسبة للإنسان. "فالقانون بالعدل والتوحيد يذكرون لأبي بكر الصديق من المواقف والآراء ما يؤيد حرية الإنسان واختياره واجتهاده بالرأي ويقولون إنه عندما سئل عن مسالة "الكلالة " قال: أقول فيها برأي فإن كان صواباً فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان" أي إنه نسب إلى الإنسان فعلاً، وكذلك إلى الشيطان، وقام بتنزيه الله عن "الجور" ما يراه من فعل المعاصي(٣).

هذا بالنسبة إلى "أبي بكر" أما بالنسبة إلى "عمر بن الخطاب" فيذكرون حديثه يوم "أتى بسارق، فقال: لم سرقت؟ فقال: قضى الله علي، فأمر به فقطعت يده. وضرب اسواطاً فقيل: له في ذلك، فقال: القطع للسرقة، والجلد لما كذب على الله"(٤) رواه ابن كثير .

أما عثمان ابن عفان فيذكرون له تدليلاً على اشتراكه في هذا الجدل وقوله بالعدل جوابه للذين حاصروه في بيته أثناء الثورة عليه، عندما رموه ثم قالوا له: "الله يرميك"، فأجابهم: "كذبتم لو رماني ما أخطأني"(٥) رواه الآجري في الشريعة .

---

(١) عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص١٠.

(٢) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص١٩.

(٣) ينظر: عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص١٠-١١. وأيضاً: عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص٢٠.

(٤) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص٢٠.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٠ .

أما "الإمام علي بن أبي طالب" فإن القائلين بالعدل والتوحيد سواء منهم المعتزلة أو الذين وقفوا في الإمامة والسياسة مع فرق الشيعة يذكرون له الكثير من الأقوال والمواقف التي تثبت اشتراكه في هذا الموضوع وهذا الصراع الفكري حول الجبر والاختيار، ووقوفه إلى جانب القول بحرية الإنسان فيذكرون له مثلاً الحوار الذي دار بينه وبين شيخ جاءه سائلاً عن الخروج والقتال ضد معاوية بن أبي سفيان وهل هو قضاء وقدر؟ فقال له الامام علي: نعم هو قضاء وقدر. فقال له الشيخ: "ما أرى لي من الأمر شيئاً إن كان ذلك قضاء وقدر، فقال: لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً، ولو كان ذلك لبطل الثواب، والعقاب والأمر والنهي وسقط الوعد والوعيد، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها، ان الله سبحانه وتعالى أمر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً..الخ[1].

نستنتج من ذلك إن الإسلام ما جاء إلا ليغير ويناقض جبرية العرب قبل الإسلام وهذا قد دل بأفعال الرسول ﷺ، ومناهضته للجبرية والقول بحرية الإنسان وقد سار على هذا النهج الخلفاء الراشدين من بعده.

---

(١) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ص٢٠-٢١. "على ان المسلمين بعد انتهائهم من فتوحاتهم واختلاطهم بغيرهم من الشعوب بدأ يذكرون من جديد في مشكلة القضاء والقدر، وهل الانسان مجبر في أفعاله أم مختار وقد برزت هذه المشكلة في عصر بني أمية، إذ ظهر في هذا العصر البواكير الأولى لعلم الكلام الاسلامي وكانت مشكلة الجبر والاختيار-القضاء والقدر، من أولى المشكلات التي ثار الجدل عليها، إذ انقسم المسلمون إلى (جبريين وقدريين)". ينظر: التفتازاني، د.ابو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشاكله، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بلا ت، ص١٣٩. وينظر: أبو ريان، د.محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، المقدمات علم الكلام- الفلسفة الاسلامية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩، ص١٤٥-١٤٦.

المبحث الثالث
"مسألة الجبر والاختيار "القضاء والقدر"
عند الفرق الإسلامية قبل المعتزلة"

قبل الدخول في تفاصيل مسالة "حرية الإرادة الإنسانية" عند المعتزلة وهو أساس بحثنا هذا، كان لا بد أن نشير ولو بشكل موجز الفرق الكلامية التي تناولت مسألة "الجبر والاختيار–القضاء والقدر" قبل المعتزلة.

حيث ظهرت "فرقة الجبرية الخالصة"* وهم أتباع "الجهم بن صفوان والجعد بن درهم"(1). الذي ثار على الدولة الأموية فقتله مسلم بن احوز المازني والي الأمويين بخراسان(2). إذ نلاحظ إن هذه الفرقة قد نادت "بالجبر والجبرية" فهم ينكرون الاختيار، مخالفين في ذلك المعتزلة والقدرية(3).

فقد نفى الجهم بن صفوان إنه من الجبرية الخالصة على حد تعبير الشهرستاني، القدرة الإنسانية والاستطاعة، فليس للإنسان في نظره قدرة ولا إرادة ولا اختيار، بل هو مجبور(4)، وإنما يخلق الله الأفعال فيه

(*) فرقة الجبرية الخالصة:"هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً".
بدوي، د.عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، المعتزلة والاشاعرة والاسماعيلية والقرامطة والنصيرية، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨، ص١٠٠.

(١) عبد الحميد،د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٧٢،"كان الجهم بن صفوان، أول من قال بالجبر، أظهر مقالته بترمذ، وجادل فيها مقاتل بن سليمان، وكان من المثبتين للصفات إلى حد التشبيه، وقد رد جهم على دعاوي السمنية الحسيين، أما الجعد بن درهم الذي أذاع مذهبه في دمشق وقد اتصل الجعد بن درهم بجهم بن صفوان واخذ عنه وقال بالقدر وبالتعطيل وبخلق القرآن مثله". ينظر: أبو ريان، د.محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص١٤١-١٤٧.

(٢) ينظر: البغدادي، الامام عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م، ص١٥٨. وايضاً عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٧١-٢٧٢.

(٣) العراقي، د. محمد عاطف، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ط٤، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص١٥٥.

(٤) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٧٢، "الجبر يطلق ويراد به هنا نفي الفعل حقيقة عن العبد واضافته إلى الرب تعالى، إذ العبد في هذا المصطلح لا يوصف بالاستطاعة وانما مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وانما يخلق الله سبحانه وتعالى الافعال فيه". طعيمة، د.صابر عبد الرحمن، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١٦٨.

كما يخلق سائر الجمادات[1].وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب للجمادات، إذ يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر[2]. وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء وأمطرت واهتزت الأرض وانبتت...الخ[3].

وبالتالي فأهل الجبر يسندون فعل العبد إلى الله، أي تفويض الأمر إلى الله، بحيث يصير العبد بمنزلة الجمادات لا إرادة ولا اختيار، ووجود الأفعال كلها إنما يكون بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة[4].

إذن العبد عندهم ليس قادر البتة ذلك لأنهم نفوا الفعل حقيقة عن العبد وأضافوه إلى الرب، وهذا يؤدي إلى إنكار الاستطاعات كلها، والخلق مضطرون لا استطاعة لهم بحال. وكل من نسب فعلاً إلى أحد غير الله فسبيله سبيل المجاز[5].

أبرز الأدلة العقلية على قولهم بالجبر هي:

١. الإنسان عند جهم غير فاعل على الحقيقة، مثله كمثل الريشة المعلقة التي يحركها الهواء كيفما اتفق، وان فاعلية الإنسان ليست إلا مجازاً. وبالتالي فإن الإنسان ليس مسؤولاً عن أفعاله[6]، فإن جهم قد قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها[7].

---

(١) ينظر عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص٣٢٤. وأيضاً: الشمري، د.ثائر إبراهيم خضير، الوسطية في العقيدة الاسلامية، ص١٥١. وايضاً: محمود، د.عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الاسلام، ج١، الناشر مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، ص٢٠٦.

(٢) العراقي، د.محمد عاطف، التجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٥٥-١٥٦.

(٣) ينظر: ابو زهرة، الامام محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية، ص١١٠. وايضاً: محمود، د.عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الاسلام، ج١، ص٢٠٧. وايضاً: جابر، د.قاسم حبيب، الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص٨٩.

(٤) العراقي، د.محمد عاطف، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٥٥.

(٥) المصدر نفسه، ص١٥٥. وينظر: البغدادي، الامام عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، ص١٥٨.

(٦) ينظر: لطف، د.سامي نصر، الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي، الناشر مكتبة الحرية الحديثة، بلا ت، ص٩٩.

(٧) ينظر: البغدادي، الامام عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، ص١٥٨. وايضاً: النشار، د.علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ط١، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، ص٣٨٩. وايضاً: ينظر: ايوب، الشيخ حسن، تبسيط العقائد الاسلامية، ط٢، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ص٢٠٠.

٢. اخرج جهم الإنسان من كونه فاعلاً لأفعاله على الحقيقة، أخرجه كذلك من أن يكون "قادراً على الحقيقة" وجعل وصفه بذلك مفيداً لكونه حياً يصح أن يريد ويكره" ذلك إن من يفعل عن قصد وإرادة فهو فاعل بقدرته، ولكن إذا كان الإنسان ليس فاعلاً عند جهم فهو بالضرورة ليس قادراً، وبالتالي فقدرة الإنسان عنده ليست حقيقية(١).

٣. جعل جهم الأفعال الصادرة عن الإنسان تنسب له مجازاً، وجعل نسبتها إليه كنسبة التلوين إلى اللون فكان الأفعال كما يرى يجب أن تسبقها إرادة(٢).

٤. كذلك زعم جهم إن الله تعالى قد جعل أفعال الإنسان هي تلك الظاهرة فيه لا الظاهرة منه أو به. "ونقول الظاهرة فيه" لأنه لا تأثير من جهته في هذه الأفعال لأنها -كما زعم جهم- لا تتعلق بنا، وإنما نحن كالظروف لها حتى وإن ما خلق فينا كان وإن لم يخلق لم يكن(٣).

٥. وان من المؤكد أن القول بالجبر لم يكن دافعه الأصيل سياسياً بل نتج عن التصور الديني والورع الزائد والشعور الطاغي بعظمة الله وقدرته لدرجة تتضاءل بجانبها قدرة الإنسان المخلوق وتنتفي(٤).

"مما تقدم إن الجبرية لا يفرقون بين أفعال الإنسان ولا يقسمونها إلى قسمين: أفعال اضطرارية، وأفعال اختيارية، وإنما يجعلون أفعال الإنسان كلها اضطرارية إجبارية، وهو مقهور على فعلها، مضطر لا محالة على التلبس بها(٥).

فكانت تلك أبرز الأدلة العقلية في قولهم بالجبر.

أما الأدلة العقلية على قولهم في الجبر، فنلاحظ إن هناك مجموعة من الآيات القرآنية نزل أو تشعر بالجبر فيها وهي:

أ. قال تعالى:﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾(٦).

---

(١) ينظر: لطف، د.سامي نصر، الحرية المسؤولة في الفكر الفلسفي، ص١٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١٠١-١٠٤.

(٤) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٧٣.

(٥) الشمري، د.ثائر إبراهيم خضير، الوسطية في العقيدة الاسلامية، ص١٥٢.

(٦) سورة الإنسان، الآية ٣٠.

ب. قال تعالى: ﴿ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[1].

ج. قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[2].

د. قال تعالى: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴾[3]...الخ من الآيات القرآنية التي تدل على الجبر[4].

ومن الأحاديث النبوية الشريفة والتي تدل على إن المعصية والكفر هما مخلوقان لله، وإن العبد مجبر عليها ومن هذه الأحاديث هي:

قال الرسول ﷺ: "لا يؤمن أحدكم حتى يؤمن بالقدر خيره وشره"

قال الرسول ﷺ: "الشقي من كان شقياً في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره"[5].

كذلك ظهرت فرقة أخرى كان لها دور مهم في مشكلة "الجبر والاختيار" وهي فرقة "القدرية" وهم الفريق الثاني المقابل لأهل الجبر والقائلين بحرية الإرادة الإنسانية[6]، فهم أصحاب القول بالاختيار، أي القائلين بحرية الإرادة[7]، فالإنسان خالق أفعاله وأن من أتباع هذه الفرقة هما: "معبد الجهني" و"غيلان الدمشقي"[8]. وإن فرقة القدرية الخالصة لم يقفوا عند إثبات القدر والإرادة للإنسان فحسب بل تطرفوا فنفوا

(١) سورة هود، الآية ٣٤.

(٢) سورة الرعد، الآية ١٦.

(٣) سورة الرعد، الآية ٨.

(٤) ينظر: محمود، د.عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الاسلام، ص١٢٢. وايضاً: عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٧٤.

(٥) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٧٥. "وخلال القرنين الثاني والثالث من الهجرة، ظهرت عدة فرق تؤمن بالجبر على الطريقة الجهمية، وإن اختلفت مع جهم في أشياء ومن هذه الفرق هي: القطعية- النجارية- الظرارية- الحفصية، الراوندية...الخ". ينظر: عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص٣٠-٣٣.

(٦) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٧٦.

(٧) ابو ريان، د.محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص١٤٨.

(٨) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٧٦. "كان معبد الجهني وغيلان الدمشقي من أوائل القدرية الذين قرروا أن الانسان قادر خالق لأفعاله". ينظر: التفتازاني، د.ابو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص١٣٩. وايضاً ينظر: طعيمة، د.صابر عبد الرحمن، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ص١٧٢-١٧٣.

"القدر" بمعنى العلم والتقدير، فيرى عن معبد الجهني قوله "لا قدر والأمر أنُف". أي إن الإنسان هو الذي يقدر أعمال نفسه، ويتوجه إليها بإرادته ثم يوجهها بقدرته، ومعنى هذا إن الله لا يقدر هذه الأعمال أزلاً، ولا دخل لإرادته وقدرته في وجودها فلا يعلمها إلا بعد وقوعها(١).

وقد أنكرت بقية الصحابة بدعة القدر أشد الانكار ونقموا على الذين ابتدعوها وذهبوا اليها حتى لقد كانوا يعصون الى اخلاهم بألا يسلموا عليهم ويعودوهم إن مرضوا ولا يصلوا عليهم اذا ماتوا لانهم كانوا يرون إن من أصول أهل السنة – كما يقول الملطي- "وجب الإيمان بالقدر خيره وشره" وأجمعوا على إن "ماشاء الله كان وما لايشاء لا يكون"(٢).

لقد تقوضت المدرسة الجبرية الخالصة التي أقامها الجهم بن صفوان، كذلك انتهت المدرسة القدرية الخالصة التي كان معبد الجهني رئيسها، وكان هذا أمراً حتمياً فرضته طبيعة التطرف الذي صبغ كلتا الفكرتين وجعلهما مما لايستسيغه العقل المؤمن، وهكذا بمرور الزمان تبلورت هذه النزعات المتطرفة وأخذت صبغة مذهبيين معقولين كتب لهما الاستمرار والبقاء واجتمع الناس عليهما(٣).

فقد أخذت "المعتزلة" عن القدرية قولهم بحرية الإرادة الإنسانية أو حرية الاختيار مع إن المعتزلة خلعت على هذه الفكرة لباساً أكثر عقلانية(٤).

كما أخذت الاشعرية جزءاً من نظريتها في الكسب من الجبرية فجاءت نظريتهم أشبه بالجبرية المقنعة، وبالتالي فإن المذهب المعتزلي والمذهب الأشعري قد نشأ من مذهب القدرية والمذهب الجبري(٥).

---

(١) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٧٦.

(٢) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٧٦. "ان واصل بن عطاء أخذ القول بـ "القدر" من "غيلان الدمشقي". عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص١٠.

(٣) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٧٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٧٧.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٧٧.

المبحث الرابع
الفعل الإنساني عند المعتزلة

المقصد الأول: نظرة عامة حول المعتزلة:

المعتزلة* هم فرقة كلامية ظهرت في اخريات القرن الأول الهجري(1)، وبدايات القرن الثاني في مدينة البصرة(2)، يرجع اسمها إلى اعتزال امامها واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري(3). لما خالفه في مسالة مرتكب الكبيرة حيث تذكر لنا، المصادر ان رجلاً دخل على الحسن البصري فقال:" يا امام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر، فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: انا لا اقول إن أصحاب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن: اعتزل عنا واصل فسمي هو وأصحابه المعتزلة(4).

وللمعتزلة مدرستان رئيسيتان: أحدهما بالبصرة ومن أشهر رجالها واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وابو الهذيل العلاف، وابراهيم النظام والحافظ وغيرهم". والمدرسة الاخرى ببغداد ومن أشهر رجالها "بشر بن المعتمر وأبو موسى المردار وثمامة بن الاشرس، واحمد بن أبي دؤاد"(5).

(*) المعتزلة: المعتزلة لغة، كلمة مشتقة من (عزل الشيء يعزله عزلاً وعزله فأعتزل وأنعزل وتعزل نهاه جانباً فتنحى).

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، بلا ت، ١١/ ٤٤٠.

"والمعزال الراعي المنفرد بإبله في رعي انف الكلأ يتتبع مساقط الغيث".

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، ٢٩/ ٤٦٤.

(1) طعيمة، د.صابر عبد الرحمن، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ص٤٩.

(2) الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص١٤٠.

(3) طعيمة، د.صابر عبد الرحمن، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ص٤٩.

"واصل بن عطاء المولود سنة ٨٠هـ والمتوفي سنة ١٣١هـ". المصدر نفسه، ص١٠٩.

"سمي المعتزلة بالقدرية لانهم وافقوهم في اثبات قدر العباد واختيارهم كما لقبوا بالجهمية (الجبرية) لأنهم وافقوهم في نفي الصفات وخلق القرآن وعدم رؤية الله تعالى في الآخرة والمعتزلة يتبرؤون من الاسمين". ايوب، الشيخ حسن، تبسيط العقائد الاسلامية، ص٢٠١.

(4) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، عدد الاجزاء ٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ، ١/ ٤٥.

(5) طعيمة، د.صابر عبد الرحمن، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ص٥٠.

فالمعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط، والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفرقون بن علم السمع وعلم العقل. والمنصفون في مناظرة الخصوم(١).

وعليه فهم جماعة من المتكلمين أقاموا مذهبهم على النظر العقلي، فهم يؤولون تعاليم الدين تأويلاً يتفق والعقل، على خلاف أهل السنة الذين كانوا يأخذون بظاهر القرآن والحديث(٢).

"لقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العصر الأموي كاستمرار لموقف القدرية الأوائل وجدلهم حول حرية الإرادة وصفات الله، أما العوامل التي أدت إلى ظهور حركة الاعتزال فهي نفس العوامل التي كانت سبباً في نشأة حركة علم الكلام الإسلامي المبكر بصفة عامة(٣).

عوامل نشوء المعتزلة:

أولاً: العامل الديني (الدفاع عن الإسلام):

بعد أن أظهر الله سبحانه وتعالى الدين الإسلامي للناس، وبدأ يدخلون فيه أفواجاً، نلاحظ ان الأمم التي دخلت على اختلاف أديانهم وعقائدهم وحضاراتهم إلى الإسلام، كانوا يحملون معهم موروثهم وعقائدهم وفكرهم، فنقلوه إلى الإسلام- عن غير قصد- ومنهم من اعتنق الإسلام عن كراهية لهذا الدين الجديد، فحاولوا تشويهه، إذ شرعوا يكيدون له ويحاولون تشويه معالمه، ومن هذا المنطلق نرى ان علماء المسلمين قد انبروا لهم ومنهم المعتزلة يحاولون الرد على أعداء الدين وإبطال حججهم. وكان لهم أثر كبير في ذلك إذ تذكر لنا المصادر التاريخية، ان ابو الهذيل العلاف (وهو من مؤسسي المعتزلة في البصرة). قد ألف كتاباً اسمه "ميلاس" وميلاس كان مجوسياً ثنوياً ثم اعتنق الدين الإسلامي، وسبب إسلامه، انه قد جمع بين ابي

---

(١) ابو ريان، د.محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص١٥٣-١٥٤. "وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه وعليه يتولون وبه يتعادون، وانما اختلفوا في الفروع". المصدر نفسه، ص١٥٤.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الانكليزية، فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، دار القلم، بيروت، لبنان، بلا ت، ص٣٤٣.

"التأويل كمنهج عقلي يرتبط تاريخاً بالمعتزلة الذين ايقنوا من ان ابعاد التصورات والصفات والاحوال التي لا تتفق وطبيعة الالوهية لا يكون إلا عن طريق تأويلها مجازياً". الآمدي، العلامة سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، ضبط وتحقيق الاستاذ الدكتور أحمد عبد الرحيم لسايح، المستشار توفيق علي وهبة، ط١، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م، ص١٤.

(٣) ينظر: ابو زهرة، الامام محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية، ص١٣٤. وأيضاً: ابو ريان، د.محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص١٥٤.

الهذيل العلاف، وبين بعض أفكاره المجوسية الثنوية، فناظرهم ابو الهذيل العلاف حتى افهمهم وأظهر خطأهم"(١).

ونرى كذلك ان المعتزلة كانت ترسل بعض من أتباعهم إلى الأقطار الأخرى الغرض من ذلك هداية الناس إلى الإسلام(٢).

ثانياً: العامل الثقافي (الاختلاط بالثقافات الأخرى):

بعد أن فتح المسلمون البلاد، عن طريق الفتوحات الإسلامية، انفتحوا على ثقافات وعقائد وعادات البلدان الأخرى، إذ وجدوا أنفسهم امام أديان وثقافات عريقة خصوصاً عندما توجه المسلمون إلى الترجمة، إذ نقلوا الكثير من أفكار وعقائد الفرس والهند واليونان، وكان ذلك سبباً مباشراً في التأثير- النسبي- الذي ظهر على بعض الفرق الإسلامية(٣).

ثالثاً: العامل السياسي:

يتمثل هذا العامل في ردة فعل المعتزلة تجاه بعض الحكام من الذين عرفوا بالجور والظلم فمن الملاحظ ان هؤلاء الحكام قد تذرعوا بالقدر وان سبب ظلمهم للناس، هو ان الله قدر عليهم ذلك. إذ تروي المصادر التاريخية إذ إن معبد الجهني توجه مع عطاء بن يسار(٤).

لمقابلة الحسن البصري فقالا:" يا ابا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله. فأجابهم الحسن البصري : كذب أعداء الله"(٥).

---

(١) ينظر بن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن ابي بكر، وفيات الاعيان وانباء أبناء الزمان، تحقيق احسان عباس، عدد الاجزاء ٧، دار صادر، بيروت، ٤/ ٢٦٦.

(٢) ينظر: الحميدي، نشوان، الحور العين، الموسوعة الشاملة، ص٦٢.

"لم يقتصر نشاط المعتزلة عن الدفاع عن الاسلام من خلال المناظرة والجدل بل تعدى، ذلك إلى تصنيف الكتب في الرد على الملل والنحل التي تخالف الدين الاسلامي". عبد الحميد، د.محسن، الفكر الاسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م، ص٢٦.

(٣) ينظر: الشيباني، ابو الحسن علي بن ابي الكرم، الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضي، ط٢، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، ٦٠/ ١٢١.

(٤) ينظر: الذهبي، ابو عبد الله محمد بن أحمد بن قايماز، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارناؤوط، محمد نعيم العرق سوسي، ط٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ، ٤/ ٤٤٨.

(٥) العقيلي، ابو جعفر محمد بن عمر بن موسى، الضعفاء الكبير، تحقيق عبد المعطي امين قلحجي، ط١، دار المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، رقم الحديث: ١٤٤١، ٣/ ٤٠٣.

هذا من جانب ومن جانب آخر نرى ان المعتزلة حاولوا بكل الطرق الوصول إلى رأس السلطة، الهدف منه نشر مذهبهم بمساعدة الحكام، إذ نجحوا في ذلك في عدة مناسبات إذ نرى ان الخليفة الأموي يزيد بن الوليد كان قدرياً(1).

لكن النجاح الحقيقي عند المعتزلة هو في العصر العباسي إذ وصلوا إلى أعلى المراتب، إذ سيطروا على مقاليد الحكم والسلطة في زمن الخليفة المأمون(2).

لقد قامت حركة المعتزلة للدفاع عن العقيدة الاسلامية بأساليب الحجاج العقلي، في مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها وقد استندت في مواقفها إلى نصوص القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلي للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل(3)، وعليه فإن نشأة الاعتزال ذات نشأة اسلامية واضحة المعالم، على الرغم مما تزخر به كتب المستشرقين ومن يدور في فلكهم من مؤرخي الفرق الاسلامية من أراء ترد هذه الحركة في مجملها إلى مصادر يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية(4)...الخ. وهو ما لاحظناه في عوامل نشأة المعتزلة وبالاخص العامل الثقافي. إذ نرى ان المعتزلة قد خضعت لبعض المؤثرات المسيحية، اضافة إلى تأثيرها بالفكر اليوناني الذي انتشر في العصر العباسي عن طريق حركة الترجمة "للكتب الفلسفية اليونانية"(5)

يقوم مذهب الاعتزال على أصول خمسة وقد وضع المعتزلة شرطاً أساساً لأن يكون الانسان معتزلياً وهو ان يعتقد بهذه الاحوال جميعها وان لا ينقض منها أو يزيد عليها ولو أصلاً واحداً وهي:

١- التوحيد ٢- العدل ٣- الوعد والوعيد ٤- المنزلة بين المنزلتين ٥-الامر بالمعروف والنهي عن المنكر(6).

---

(١) ينظر الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ط١، عدد الاجزاء ٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ، ٤/ ٢٧٢.

(٢) ينظر: الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص١٦٦.

(٣) ابو ريان، د.محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص١٥٤.

(٤) المصدر نفسه، ص١٥٤-١٥٥.

(٥) المصدر نفسه، ص١٥٥.

(٦) الراوي، د.عبد الستارعز الدين، ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٦، ص٣٣. وينظر: بن عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الاصول الخمسة، ص١٢٨. وينظر: الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص ١٤٥-١٥٢. "تعتبر المعتزلة بحق أول مفكري المسلمين الذين حاولوا بناء مذهب فلسفي كامل مستقل يشمل الالهيات والطبيعيات وعلوم النفس والاخلاق والسياسية". الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص ١٥٢-١٦٦.

المقصد الثاني: حرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة:

من أهم المسائل التي بحثها المعتزلة، هي مسالة افعال الانسان وهل هو مجبر في افعاله أم مختار، فكان لا بد للمعتزلة من بحث هذه المسالة لأنها تمثل مبحثاً اساسياً من مباحثهم وأصلاً من أصولهم، وهي على الأقل متفرعة عن أصل من اصولهم الخمسة، ونعني به اصل العدل* اضافة إلى انهم وجدوا من الضروري الرد على أهل الجبر(١).

ان هدف المعتزلة من مبدأ العدل هو تنزيه الله عن الظلم، وانه تعالى "عدل" أي ان أفعاله كلها حسنة، وانه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه وانه تعالى لم يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه من خلال القدرة التي جعلها الله فيهم وانه لم يأمر إلا بما اراد ولم ينه إلا عما كره، وانه ولي كل حسنة أمر بها، بريء عن كل سيئة نها عنها(٢).

وقد ردت المعتزلة من خلال قولهم بالعدل الرد على الجبرية فأكدت على حرية الإنسان وأهمية العمل بالفرائض وضرورة اجتناب المحرمات وهي بهذا تقرر مبدأ المعاد وما يتصل به من بحث وحساب وجنة

(*) العدل هو الأصل الثاني من أصول المعتزلة ويأتي بعد اصل التوحيد. عون، د.فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ط٢، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بلا ت، ص٢٠٦. والعدل "في الاسلام أصل ومبدأ ومنهاج وغاية". زين الدين، محمد امين، الاسلام ينابيعه مناهجه غاياته،ط٢، مطبعة الاداب في النجف الاشرف، ١٩٧٨، ص١٩٩. يقصد المعتزلة بـ "العدل" جملة أمور: منها انكار خلق الله لافعال العباد، والقول بالتحسين والتقبيح العقليين، وايجاب فعل الاصلح على الله فالعدل –حسب تصورهم- يتناقض مع كون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه وتعالى. قال القاضي عبد الجبار "فان قيل فاخبرني عن العدل ماهو؟ قيل له: هو العلم بتنزيه الله عز وجل عن كل قبيح، وإن أفعاله كلها حسنة وتفسير ذلك ان تعلم ان جميع افعال العباد من الظلم والجور وغيرهما لايجوز ان يكون من خلقه ومن أضاف ذلك إليه فقد نسب إليه الظلم والسفه، وخرج من القول بالعدل". عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد، الأصول الخمسة، تحقيق، د.فيصل بدير عون، ط١، مطبوعات جامعة الكويت ١٩٩٨، ص٦٩.

(١) العراقي، د.محمد عاطف، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٥٩.

(٢) الراوي، د.عبد الستارعز الدين، ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، ص٣٦.

"اطلق المعتزلة على انفسهم لقب العدلية". ينظر: الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق مهدي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١/ ٤٣.

ونار[1]. وبالتالي فالعدل عندهم يعني القول بحرية الإنسان واختياره، وقدرته على خلق الافعال الصادرة منه بحسب قصده إليها وارادته. لها واختراعه لهذه الافعال[2].

اذن فالعدل من وجهة نظرهم يعني اثبات القدرة والمشيئة والارادة ونسبتها للانسان المكلف حقيقة وواقعاً، لا مجازاً أو قياساً تأكيداً لاستقلالية الفعل الانساني، وتحرره من الجبرية الميتافيزيقية والحتمية الطبيعية وتأكيداً لفاعليته الارادية على الصنع وايجاد واعتبار الجزاء ثواباً أو عقاباً، ثمناً لما قدمه الانسان الملتزم من أعمال وما أتى به من أفعال، ومن ثم نسبة العدل إلى الذات الالهية ونفي التجوير عنها بالتنزيه المحض[3].

لقد تفرعت عن مشكلة العدل الإلهي، مشكلة إنسانية أخرى، تتعلق بخلق الأفعال- أو مشكلة الجبر والاختيار- فهل أعمال العباد مخلوقة لهم فتكون بذلك راجعة إلى اختيار الإنسان بمحض إرادته، أم انها ترجع إلى القدرة الإلهية وبذلك ينتفي مبدأ الاختيار[4]. ترجع خطورة هذه المشكلة إلى أن نفي حرية الإرادة إنما يجب المسؤولية ويرفع بذلك التكليف الشرعي عن الإنسان. وقد انتهى المعتزلة في بحثهم عن العدل الإلهي إلى ان الله عادل، ويقضي عدله بأنه مادام قد كلف الإنسان فلابد أن يجعل له قدرة وإرادة بحيث يحدث الإنسان أفعاله المسؤول عنها، ولا يكون لله دخل في إيقافها، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها، وليس لله تعالى في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفي[5].

---

(١) الراوي، د.عبد الستارعز الدين، ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، ص٣٦.

(٢) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص٩. وينظر: سعد بيف، د.أرثور، سلوم، د.توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية الكلام والمشائية والتصوف، ط١، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ٢٠٠٩، ص٣٢.

(٣) الراوي، د.عبد الستار عز الدين، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة- آفاق عربية- بغداد ١٩٨٦م، ص٦٥.

(٤) ينظر: أبو ريان، د.محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١٦٦.

(٥) ينظر: أبو ريان، د.محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١٦٦-١٦٧. "ربطت المعتزلة بين مسألة أفعال الإنسان وبين العدل الإلهي، فذهبوا إلى انه مادام الله سبحانه وتعالى عادلاً فلا يمكن أن يظلم أحداً، وهذا يقتضي أن لايكلف الإنسان إلا ما يطيقه من الأفعال، وان كلفه فلا يمكن أن يحاسبه على فعل لم يعطه قدرة وإرادة يختار بهما هذا الفعل أو ذاك ويحققه. وانتهى المعتزلة إلى ان للإنسان حرية في أفعاله الاختيارية أي غير الاضطرارية (وسوف نفصل في ذلك في صفحات أخرى من البحث)، وإن الله تعالى يهب قدرة يستطيع أن يفعل بها الفعل وضده أو يتركه وإن هذه القدرة سابقة للفعل، حتى يتحقق الاختيار الإنساني في الأفعال. طعيمة، د.صابر عبد الرحمن، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ص٢٩. وينظر: عون، د.فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص٢٠٦.

أما بالنسبة إلى الأفعال المتولدة فإنها تضاف للإنسان على سبيل المجاز، ولا يحاسب عليها إذا كان لا يستهدف الشر أو الخطأ، ويرى المعتزلة ان القول بحرية الفعل الإنساني يبرر التكليف الشرعي والوعد والوعيد وإرسال الرسل، وينفي الظلم عن الله(1).

لقد ميّزت المعتزلة بين نوعين من الأفعال: أفعال مباشرة، وأخرى غير مباشرة. وقد أطلق على الأفعال غير المباشرة بـ(الأفعال المتولدة)(2). أما بالنسبة للأفعال المباشرة، فليس ثمة خلاف كبير بشأنها عند المعتزلة، اذ يرون ان الإنسان هو مسؤول عنها، لأنها واقعة بناء عن رغبة وقصد منه واختيار. أما الأفعال المتولدة فقد اختلف زعماء المعتزلة فيما بينهم بشأنها، فلكل واحد منهم رأيه الخاص، ذلك ان هذه الأفعال يمكن أن يكون لها أكثر من فاعل، لأنها بمثابة سلسلة من المعلومات الحاصلة عن سلسلة من العلل: "كحدوث صوت عند احتكاك جسمين صلبين واصطدام عربة بشجرة فتقتل الشجرة شخصاً، وكتحطيم زجاج نتيجة قذف صبي حجراً فيؤدي كسر الزجاج إلى إصابة شخص"... الخ(3).

ولقد عرف الإسكافي (صاحب كتاب الدرر السنية) الفعل المتولد بقوله: "انه كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له". وقد ذهب بعض المعتزلة (ثمامة ابن الأشرس) إلى ان هذه الأفعال المتولدة لا فاعل لها، لأنها لم تقع على وفق قصد الإنسان ورغبته من جهة، كما انها لا يمكن أن تنسب إلى الله من جهة أخرى لأن في بعضها من الشرور والآثام ما لايصح معه نسبتها إلى الله(4).

الأدلة العقلية والنقلية لحرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة:

الأدلة العقلية:

لقد وقفت المعتزلة بالضد من المذهب الجبري في مسألة حرية الإرادة، إذ رأت المعتزلة إن الإنسان حر مختار في أفعاله. وقد قدمت عدة أدلة وبراهين ليثبتوا بذلك الحرية الإنسانية وهي:

١. إن العباد خالقون لأفعالهم مخترعون لها، وإن الله تعالى ليس له من أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير، لا بإيجاد ولا بنفي.

---

(١) أبو ريان، د. محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١٦٧.

(٢) ينظر: عون، د. فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص٢٠٩.

(٣) ينظر: عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص٣٦٣ وما بعدها.

(٤) عون، د. فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص٢٠٩-٢١٠.

٢. لم ينكروا العلم الأزلي، فإن الله تعالى عندهم لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه لا تختفي عليه خافية، فلم يزل عالماً بمن سيؤمن وبمن سيكفر وهذا القول يميزهم ويخرجهم عن دائرة القدرية الخالصة.

٣. إن الإنسان فاعل حر مختار يعمل بالقدرة الحادثة التي منحتها إياه العناية الإلهية ويتصرف بها ويوجهها حسبما يريد، وهذه القدرة تصلح لفعل الضدين الفعل والترك(١).

٤. قالوا إن أمر الله تعالى وإرادته متلازمان، فقد أراد الله ما كان من الأعمال خيراً أن تكون وأمر بها، فهو يريد منا إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وأن نوحد الله تعالى ونؤمن برسله ويأمرنا بذلك، ولا يريد المعاصي، ولا يريد الكفر والفسق والعصيان، ولا يأمر بها أي ان الله تعالى لا يشاء الشر ولا يريده ولا يأمر به، بل هو من إرادة الإنسان واختياره وفعله. يقول واصل بن عطاء: إن الباري تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يريد، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والربّ تعالى أقدره على ذلك كله(٢).

وقد التزم المعتزلة هذه الأقوال وبرروها بأسباب ثلاثة هي:

أ. إذا كان الله تعالى خالقاً أفعال عباده، وكان العباد لا فعل لهم بطل التكليف الشرعي، لأن الشرع عبارة عن أوامر ونواه، وهما في مجموعها طلب، والطلب لابد أن تسبقه القدرة والحرية والاختيار، وإلا لأصبح الطلب تكليفاً بما لا يطاق.

ب. إذا لم يكن مستقلاً بإيجاد فعله، بطل العقاب والثواب الوارد بهما الوعد والوعيد، إذ ليس الفعل مستنداً إليه مطلقاً حتى يمدح أو يذم.

---

(١) البغدادي، الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، ص٧٩. وأيضاً: الشمري، الدكتور ثائر إبراهيم خضير، الوسطية في العقيدة الإسلامية، ص١٥٥. وأيضاً ينظر: بدوي، د.عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين المعتزلة والأشاعرة والإسماعيلية والقرامطة والنصيرية، ط٤، دار العلم للملايين-بيروت، لبنان، ٢٠٠٨، ص٤٨. وأيضاً: عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٧٨.

(٢) ينظر: الشهرستاني، الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص١٤١-١٤٢. وأيضاً: عبد الحميد، د. عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٧٨. وينظر: الشمري، الدكتور ثائر إبراهيم خضير، الوسطية في العقيدة الإسلامية، ص١٥٥.

ج. إذا لم يكن للإنسان حرية واختيار لم تبق لبعثة الأنبياء فائدة، إذ البعثة دعوة، والدعوة لابد أن تسبقها الحرية والاختيار(١).

أضف إلى ذلك ان المعتزلة ترى ان "العقلاء على اختلاف أحوالهم يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتي أفعاله "بحسب قصده ودواعيه هو"، كما ان هذه الأفعال تنتفي بحسب الكراهية لها والصوارف عنها والموانع التي تمنع من مباشرتها، وإذا كان وقوعها مشروطاً بقصد الفاعل لها ودواعيه اليها، كما إن عدم وقوعها مشروط بكراهيته لها والصوارف والموانع التي تصرفه عنها وتحول بينه وبينها، كانت لا محالة فعله هو، لا فعل غيره، حتى ولو كان هذا الغير هو الله سبحانه(٢).

إن المعتزلة بعد أن رفضوا أن تكون أفعال الإنسان "مخلوقة" لله سبحانه وتعالى، لم يتحرج الكثيرون منهم – كما صنع سواهم من الباحثين، عن أن يصفوا الإنسان بأنه "خالق" هذه الأفعال، وذلك لأن معنى "الخلق" عندهم، ليس هو "الاختراع" و"الإبداع" على غير صورة ومثال سابق، ولا الإيجاد من العدم، كما فسّر البعض هذا المصطلح – وخاصة الأشعرية- وإنما "الخلق" الإنساني عندهم هو الفعل والصنع على أساس من "التقدير والتخطيط" السابق على أساس التنفيذ، ومن إثباتهم للإنسان هذا التقدير والفعل على أساس منه، كان إثباتهم له القدر(٣).

وفيما يتعلق بالإرادة الإنسانية، أقر أهل العدل والتوحيد، إن الفعل حتى يكون مراداً للإنسان، فلابد من أن تجتمع فيه ثلاثة شروط:-

- أن يكون المريد عالماً بما يفعله، وإلا كان غير مريد للفعل، حتى لو وقع وحدث منه.
- أن يكون له غرض في هذا الفعل، لأن الإرادة هي ميل ومحبة وشوق ورغبة في الفعل.
- أن يكون هذا الفعل مقصوداً بنفسه، لا أن يكون حدوثه تابعاً لغيره "لأنه لو لم يكن كذلك لصح أن يقع ولا إرادة" للفاعل فيه(٤).

---

(١) ينظر: عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٧٨-٢٧٩.

(٢) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص٧٦-٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٨.

(٤) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص٩١.

إن المعتزلة قد قررت ان الإرادة لاتتعلق بالقول الذي حدث وانقضى، لأنه لا محل هنا يحتمل وجودها، ولا مكان للرغبة والشوق والأمل في الحدوث، و"لأن من حق المريد للشيء أن يعتقد جواز حدوثه، فإذا اعتقد في الشيء انه منقض استحال عنده حدوثه، فلذلك لم يصح انه يريده"(١).

كما رأوا أن إرادة الإنسان كما تتعلق بالأشياء الممكنة، فإنها تتعلق كذلك بالأشياء غير الممكنة "مثل ان الإنسان يهوى ألا يموت". وذلك على عكس الاختيار فهو خاص بالأشياء الممكنة، وهو لذلك أخص من الإرادة، فكل "اختيار إرادة، وليس كل إرادة اختياراً"(٢).

فكانت تلك أبرز الأدلة العقلية لحرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة.

الأدلة النقلية:

لقد أكثر المعتزلة الاستدلال بالأدلة النقلية في إثبات مذهبهم، بقول الشريف المرتضى. فإن قال قائل: "ما الدليل على ان الله تعالى لم يفعل أفعال عباده، وإن فعل العباد غير خلق رب العالمين؟ قال له: الدليل على ذلك من كتاب الله، ومن أخبار رسول الله ﷺ ومن إجماع الأمة ومن حجج العقول"(٣).

أما أبرز الآيات القرآنية التي تشعر فيها بنوع من الاختيار والآيات هي:

١. قال تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾(٤).

٢. قال تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾(٥).

٣. قال تعالى: ﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾(٦).

---

(١) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص٩١. "وإذا كانت الأدلة العقلية على إثبات الحرية عند المعتزلة هي المستند، فإن كثيراً من دلائل النقل – فيما يذهبون– تؤيد ذلك وتدعمه". عبد القادر، الدكتور محمد أحمد، الفكر الإسلامي بين الابتداع والإبداع، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨، ص٣١٥.

(٣) المرتضى، للشريف، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، من مجموعة رسائل العدل والتوحيد، ط٢، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ١/ ٣٠٦.

(٤) سورة الكهف، الآية ٢٩.

(٥) سورة التوبة، الآية ١٠٥.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٢٥.

٤. قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[١].

٥. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ﴾[٢].

٦. قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[٣].

كذلك استدلت المعتزلة من القرآن الكريم على ان العبد في الحقيقة يوصف بأنه يخلق[٤].

أ. قال تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾[٥].

ب. قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٦].

ج. قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾[٧].

وبيّنوا "أن التعلق بقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾[٨]. وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾[٩]. لا يصح، فهذا كلام من جهة العبارة فأما من جهة المعنى، فإنما يجب أن نبيّن أن العبد يحدث الشيء، وانه يصح أن يحدثه مقدوراً"[١٠].

نستدل من تلك الآيات ان للإنسان نوعاً من الاكتساب، كذلك على ان الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة. وقد وردت أحاديث نبوية تدل على ان سبب الكفر والإيمان يكون من العبد واكتسابه، كقول

(١) سورة المدثر، الآية ٣٨.

(٢) سورة يونس، الآية ٢٧.

(٣) سورة الإنسان، الآية ٣.

(٤) محمود، د.عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص١٢٢-١٢٣. وأيضاً: عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٦٤-٢٦٥.

(٥) سورة العنكبوت، الآية ١٧.

(٦) سورة المؤمنون، الآية ١٤.

(٧) سورة المائدة، الآية ١١٠.

(٨) سورة فاطر، الآية ٣.

(٩) سورة النحل، الآية ١٧.

(١٠) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص٧٨.

الرسول ﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصّرانه"[1]. كانت تلك أبرز الأدلة النقلية التي تؤكد حرية الإرادة الإنسانية.

ولكن يتبادر إلى أذهاننا سؤال هو، كيف استطاعت المعتزلة التوفيق بين الحرية الإنسانية التي نادوا بها، وبين بعض الآيات القرآنية التي تنص على ان كل ما يحصل لنا هو من عند الله ومشيئته، وان كل ما نأتيه من أفعال مسجل في لوح محفوظ، وعليه فإن الإنسان في هذه الحالة يكون مجبراً في أفعاله لا مختار[2]. ومن تلك الآيات هي:

١. قال تعالى: ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا ﴾[3].

٢. قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴾[4].

٣. قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾[5].

فكان رد المعتزلة حول تلك الآيات، إذ يقولون ان المشيئة الإلهية التي تشكل كل شيء لاتتعلق بالأفعال الإرادية التي تصدر عن الإنسان، ولكنها السريرة الإلهية الأزلية والبراعة الإلهية الخلاقة اللتان هما مظهران من مظاهر علمه الواسع، تلك المشيئة التي بها خلق الكون وبها خلق الشيء من اللاشيء[6].

كما إن الآية القرآنية التي تثبت ان كل شيء مسجل في لوح محفوظ تبين لنا العلم الإلهي نفسه، وعليه فهذا العلم لا يتنافى مع الحرية الإنسانية، بعبارة أخرى ان العلم الإلهي الأزلي ليس علة لأفعال الإنسان، وإنما الأفعال الإنسانية كلها موجودة في علمه تعالى[7] لأنه ﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى

(١) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٦٤-٢٦٥.

(٢) الموسوي، د.موسى، من الكندي إلى ابن رشد، ط٢، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ١٩٧٧، ص٤٠.

(٣) سورة التوبة، الآية ٥١.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١١٢.

(٥) سورة القصص، الآية ٥٦.

(٦) الموسوي، د.موسى، من الكندي إلى ابن رشد، ص٤٠-٤١. وأيضاً ينظر: أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١٦٧. وأيضاً ينظر: عون، د.فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص٢١١-٢١٢.

(٧) ينظر: الموسوي، د.موسى، من الكندي إلى ابن رشد، ص٤٠-٤١.

ﭐلسَّمَآءِ ﴾ [1]. هذا جانب. ومن جانب آخر يؤكد المعتزلة في دفاعهم عن الحرية الإنسانية، على ان القرآن الكريم يؤكد حرفياً بأن كل نفس مسؤولة عما تصدر منها من أفعال ﴿ مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَسَآءَ فَعَلَيۡهَاۗ ﴾ [2]. وأيضاً: ﴿ فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ ﴾[3]. فهذه الآيات القرآنية هي أكبر دليل على أن أفعال الإنسان اختيارية وليست إجبارية.

لقد طبّق المعتزلة نظريتهم في "الحرية والاختيار" على جميع ميادين الحياة، فمنهم من طبّقها على: المجتمع والحياة العامة، كما طبّقوها على ميدان حياة الإنسان كفرد عضو في الجماعة، وفي هذا الميدان شمل تطبيقهم الحالات المختلفة لحياة هذا الفرد الإنسان، فشملت أبحاثهم هنا:

أ. حرية الإنسان عندما يكون رسولاً لله أرسلهُ كي يبلغ رسالتهُ إلى الناس.

ب. حرية الإنسان العادي في أحواله العادية.

ج. حرية الإنسان العادي إزاء أفعال تبدو "غريزية" فيه ثم استطردوا، كي يكون حديثهم وبحثهم شاملاً كل المخلوقات المميزة المكلفة، فتحدثوا عن:

- حرية الملائكة.
- حرية إبليس. ففطنوا بهذا الشمول، تقريباً، كل نواحي الحياة الفردية لهذا الإنسان الحر[4].

أما أبرز أدوات الحرية الإنسانية عند المعتزلة فهي:

١. المشيئة والإرادة المستقلة عن مشيئة الخالق وإرادته.

٢. القدرة والاستطاعة[5].

أما أبرز من قال بحرية الإرادة الإنسانية من أعلام المعتزلة هم:-

---

(١) سورة يونس، الآية ٦١.

(٢) سورة فصلت، الآية ٤٦.

(٣) سورة الزلزلة، الآيتان ٧-٨.

(٤) عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص٩٥-٩٦.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٨٨-٩٢.

"واصل بن عطاء ٨٠هـ، أبو الهذيل العلاف ١٣٥-٢٢٦هـ، إبراهيم بن يسار النظام ت٢٣١هـ، بشر بن المعتمر ت٢٢٦هـ، معمر بن عباد السلمي ٢٢٠هـ، ثمامة ابن أشرس النمري ٢١٣هـ، وغيرهم من أعلام المعتزلة[١].

ومن الفرق الكلامية التي ساندت قول المعتزلة بالعدل، والانتصار لحرية الإنسان واختياره هي:

أ. من فرق الخوارج: "فرقة الميمونة وفرقة الحمزية، وفرقة الخلفية وفرقة أصحاب السؤال وفرقة أصحاب حارث الأباضي".

ب. من فرق الشيعة: تيار كبير من الشيعة الإمامية وغيرها، يذكر من أعلامه في كتب طبقات المعتزلة كثيرين منهم مثلاً: "الحسن بن علي بن أبي طالب، والحسين بن علي بن أبي طالب، والحسن بن الحسن، وعبد الله ابن الحسن بن الحسن، والنفس الزكية بن عبد الله بن الحسن بن الحسن...الخ.

ج. من أعلام أهل السنة[٢].

فكانت تلك أبرز أفكار المعتزلة حول حرية الإرادة والاختيار.

المقصد الثالث-الفعل الإنساني في المدارس الكلامية بعد المعتزلة وفي الفلسفة الأوربية الحديثة:

من المذاهب الكلامية التي جاءت بعد المذهب المعتزلي وكان لهم رأي مخالف لرأي المعتزلة في مسألة "الجبر والاختيار" هم:- "المذهب الأشعري، مذهب الماتريدية، مذهب الإمامية".

---

(١) ينظر: التفتازاني، د.أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص١٤٠. وينظر: أبو ريان، د.محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١٧٠-١٨٢.

(٢) ينظر: عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص٢٤-٢٥. وللمزيد حول المعتزلة ينظر: أبو زهرة، الإمام محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٦٤ ومابعدها.

"أما زوال المعتزلة فكان على يد الخليفة العباسي المتوكل، إذ أصبحت المعتزلة عرضة للاضطهاد، فأحرقت كتبهم، وشّتت شملهم، ولم تقم لهم قائمة بعد أن جاء الأشعري وقهرهم على صعيد الفكر والجدل". ينظر: الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص١٦٦-١٦٧. وينظر: عون، د.فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ص٢٦٤. وينظر: كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر، ط٢، عويدات للنشر والطباعة، بيروت-لبنان، ١٩٩٨، ص١٧٩.

أولاً-المذهب الأشعري:

كانت المدرسة الكلامية الأشعرية من أهم المدارس الفكرية التي ظهرت في العالم الإسلامي. وكان لها دور كبير في تدعيم مذهب أهل السنّة والجماعة. فهو مذهب قائم على محاولة إيجاد طريق في العقيدة يجمع بين مذهب السلف في الوقوف عند حد النص، ومذهب أهل العقل من علماء الكلام وهم رجال المعتزلة أو رجال التأويل"(١).

إذن الأشعرية فرقة كلامية إسلامية ابتعدت عن الآراء المبالغة في تمسكها بالنص (فيما يخص المتشابهات) أو عن الاعتزالية التي اعتمدت الفلسفة وأساليبها دون سواها(٢). فسعى المذهب الأشعري إلى التوسط بينهما ليأخذ بإيجابيات كل منهما ويرفض سلبياتهما أيضاً(٣). فراح أفرادها ينشرون الحقيقة الدينية عن طريق الإدراك العقلي وكلهم لم يستسلموا للعقل استسلاماً كاملاً، بل أجازوا النظر الفلسفي في المسائل الدينية لأن العقل له قوة محددة ولا يستخدم إلا في نطاق محصور، كما قدموا النص الديني على التفكير الفلسفي حينما يتعارضان في إثبات حقيقة ما(٤).

إذن تحول الأشعري(*) من النزعة العقلية عند المعتزلة(٥)، إلى اتجاه معتدل يجمع بين العقل والنقل

---

(١) البهي، د.محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص٢٧٤. وأيضاً ينظر: الدوري، د.قحطان، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، ط٣، ناشرون-بيروت، ٢٠١٣، ص١٦٩-١٩٣.

(٢) فرحات، د.يوسف، الفلسفة الإسلامية إعلامها، ط١، الناشر ترادكسيج شركة مساهمة سويسرية التسويق الشركة الشرقية للمطبوعات، ١٩٨٦، ص٢٦.

(٣) ينظر: السيد، د. محمد صالح محمد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء، القاهرة، بلا ت، ص٢٧٠. وأيضاً ينظر: مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج٢، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، بلا ت، ص١١٣.

(٤) فرحات، د. يوسف، الفلسفة الإسلامية أعلامها، ص٢٦.

(*) الأشعري أو الأشعرية: (نسبة إلى الحسن الأشعري "فهو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر، يرجع نسبه إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ ولد في البصرة عام ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م وتوفي ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م". فهو مؤسس المذهب الكلامي الذي نسب إليه ويعرف باسمه، وأصبح اسم الأشعرية علماً على الفرقة التي تعتنق هذا المذهب الكلامي وتعارض به مذهب المعتزلة). طعيمة، د.صابر عبد الرحمن، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ص٥١ وص٦٩ وما بعدها.

(٥) ينظر: السيد، د. محمد صالح محمد، مدخل إلى علم الكلام، ص٢٧٠. وينظر: مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص١١٣.

معاً، تحولاً باركه الرأي العام في ذلك الوقت، فكان هذا التحول إيذاناً ببدء مرحلة جديدة وقرن جديد هو القرن الرابع الهجري قرن التوسط، بعد أن كان القرن الثالث قرن الصراع والتعصب، وليس أدل على ذلك من ظهور مذهبين جديدين بالإضافة إلى المذهب الأشعري محاولاً التوسط والاعتدال هما الطحاوية في مصر والماتريدية في سمرقند وماوراء النهر، وهكذا جاء الأشعري والأشعرية تلبية لحاجة العصر الذي ظهر فيه(١).

الفعل الإنساني عند المذهب الأشعري:

نرى إن المذهب الأشعري قد خالف رأي المعتزلة في مسألة: "الجبر والاختيار"، فهو لم يرجع إلى القدرة الإلهية كما رأت المعتزلة، بل انه قال بنظرية الكسب*، حيث وجد الأشعري حلاً وسطاً بين موقفين: موقف القهرية من المعتزلة وموقف الجبرية من خصومهم(٢).

"مؤسس فرقة الأشعرية، قد نشأ منذ شبابه الأول على مذهب الاعتزال، إذ لزم شيخه الجبائي في البصرة، وتلقى عنه أصول هذا المذهب ولكنه لم يلبث ان أعلن على الملأ تحوله عن آراء المعتزلة حوالي ٣٠٠ للهجرة، ولعله أحسّ بمدى ما يحيق بالعقيدة الإسلامية من أخطار من جرّاء غلو المعتزلة في آرائهم وتزيدهم في تغليب العقل على النقل، فأزمع أن يرجع عن معتقدهم وأن يهب للدفاع عن عقيدة السلف ليحفظ على المسلمين إيمانهم ويرد غائلة المنحرفين المبتدعين، وقيل أيضاً في تفسير سبب تحوله، انه رأى النبي في منامه وانه حثّه على اتّباع سبيل أهل الحق من المؤمنين". ينظر: أبو ريان، د.محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١٩٥.

(١) ينظر: السيد، د.محمد صالح محمد، مدخل إلى علم الكلام، ص٢٧٠.

(*) الكسب: الكسب هو عبارة عما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به، وما يقع به المقدور في محل قدرته، ومقارنة القدرة في محلها من غير تأثير". العمري، د.مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة، ط١، دار الكتب العلمية ببيروت، ٢٠٠٩م، ص٥٤.

"وهذا الكسب هو مدار التكاليف الشرعية ومن أجله أرسلت الأنبياء والرسل، وبسببه كان الثواب والعقاب، والمدح والذم، وما إلى ذلك". ينظر: البوطي، د.محمد سعيد رمضان، الإنسان مسير أم مخير، ط٩، دار الفكر، دمشق، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص٤٨ ومابعدها.

"فالكسب عنده عبارة عن تعلق قدرة العبد بالمقدور مع عدم تأثير لقدرته، لا في أصل الفعل ولا في وصفه". ينظر: الأشعري، ابو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، ط١، دار ابن زيدون-بيروت، بلا ت، ص٥٢ ومابعدها.

(٢) الموسوي، د.موسى، من الكندي إلى ابن رشد، ص٤٩.

إذ رأى ان المعتزلة لم يكتفوا بالقول بأن الإنسان حر مسؤول عن أفعاله، بل ذهبوا إلى حد التأكيد بأن له القدرة على خلق هذه الأفعال.

ولكي لايقع في مثل ما دفعت به المعتزلة فقد أقام قوة إنسانية خالقة إلى جانب القوة الإلهية(١).

ويرون كذلك ان أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة لله تعالى، فلا أثر لقدرة العبد في خلقها وإيجادها، وإنما جرت العادة أن يخلق الله تعالى العقل للعبد ويخلق فيه القدرة على إصدار ذلك العقل للعبد، فالعقل: "إبداع واحداث لله وكسب للعبد"(٢). والكسب: عبارة عن الاقتران العادي بين القدرة الإنسانية الحادثة والفعل، فالله قد أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته(٣).

أضف إلى ذلك ان الأشاعرة قد أجمعوا على ان إرادة الله عامة تشمل كل الموجودات، الخير والشر على حدٍّ سواء ولكنهم فصلوا وميّزوا بين الأمر والإرادة، فإرادة الشر لاتتضمن الأمر به، وعلى هذا فإرادة الله توافق عليه، فكل ما علمهُ أزلاً انه سيكون فهو مراد له، وما علم انه لن يكون فهو مراد له(٤).

أما تبريرهم لهذا المذهب فيتكون من النقاط الآتية:

١. إن فعل العبد ممكن في نفسه، وكل ممكن مقدور لله تعالى، لأن قدرته عامة شاملة ولا شيء مما هو مقدور لله واقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع المؤثرين على مقدور واحد(٥).

٢. لو كان العبد موجوداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها ولما كان من المستحيل على الإنسان الإحاطة بجميع وجوه الفعل إذ تصدر من أفعال في غفلته وذهوله وهي على الانسجام

(١) الموسوي، د.موسى، من الكندي إلى ابن رشد، ص٥٠.

(٢) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٧٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٩. "فكسب العبد للفعل هو مقارنته لقدرته وإرادته من غير ان يكون هناك تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى". ينظر: الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بلا ت، ص١٩٤.

(٤) ينظر: عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص١٣١. وأيضاً: طعيمة، د.صابر عبد الرحمن، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ص٢٠.

(٥) ينظر: الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص١٩٤.

والانتظام وصفة الاتقان والإحكام، والعبد غير عالم بما يصدر منه، وجب أن يكون الصادر منه دالاً على مخترعه- أي الله تعالى-.

٣. إن العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته واختباره استقلالاً، فلابد أن يتمكن من فعله وتركه، وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه، فلابد أن يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، إذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقاً لا اختياراً، ويلزم أيضاً ان لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب، وذلك المرجح لايكون منه، أي من العبد باختياره وإلا لزم التسلسل(١). كانت تلك أبرز أفكار الأشاعرة في الفعل الإنساني.

ثانياً- المذهب الماتريدي:

هي فرقة من فرق المتكلمين تنسب إلى أبي منصور الماتريدي*، الذي ظهر في القرن الرابع الهجري، وهذه الفرقة منتشرة في شرقي العالم الإسلامي، وبين الحنفية بصفة خاصة، وهي موافقة لمذهب الأشاعرة في كثير من فروعه وأصوله(٢).

فالماتريدية مع اتفاقهم مع الأشاعرة في كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وعدم تأثير قدرة العبد في خلق الأفعال، إلا ان لهم موقفاً يتميز بعض الشيء عن موقف الأشاعرة، يقول الشيخ أبو منصور الماتريدي: "ثبت ان حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب، ولله من طريق الخلق(٣).

---

(١) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٨٤. وللمزيد حول المذهب الأشعري ينظر: عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن احمد، شرح الأصول الخمسة، ص٣٦٤ إلى ص٣٩٠. وأيضاً: التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص١٥١ ومابعدها. وأيضاً: أبو ريان، د.محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص١٩٥ ومابعدها.

(*) أبو منصور الماتريدي: "فارسي الأصل نشأ في حي ماتريد من أحياء سمرقند وترعرع في جو ثقافي تتنازعه أفكار المعتزلة والمذاهب المناوئة لها التي كانت تحاول أن تجمع بين رأي أهل السنة- محاذية بذلك ما كان يتبلور في مقالات الأشعري- والاتجاهات الصوفية من أصحاب المحاسبي".

الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص١٨٧.

(٢) طعيمة، د.صابر عبد الرحمن، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ص٤٤.

(٣) ينظر: الماتريدي، الإمام ابو منصور، كتاب التوحيد، حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، بلا ت، ص٢٢٨.

وهذا الموقف يتعلق بالإرادة والاختيار، فإرادة العباد- على أساس انها عمل قلبي- مخلوقة لله تعالى عند الأشاعرة كقدرتهم وأفعالهم، وعند الماتريدية لها معنيان:

أولهما: إرادتهم الكلية، وهي مخلوقة لله تعالى.

ثانيهما: إرادتهم الجزئية، وهي غير مخلوقة لله تعالى، وأمرهما بأيديهم، وعليها مدار تكليفهم ومسؤولياتهم(١):

قدرة الله وأفعال الإنسان عندهم:

إن موقف الماتريدي من مشكلة تحديد العلاقة بين قدرة الله وأفعال الإنسان غير حازم، فهمّه تقليص مجال حرية الإنسان أمام قدرة الله الشاملة، حتى لا ينهض من وراء الحرية البشرية يد لله ويقع الفكر في ثنائية جديدة. فحرية الله في أعمال قدرته غير مقيدة بمصالح البشر، كما ان قدرته على الخلق غير مقيدة بمادة أو بأشكال معينة(٢).

والله يهدي الناس بالإيمان ورسالة الأنبياء. وهكذا فأفعال الناس ليست خلقاً لما يعلمون بل هي يجب أن تعد كسباً. فكل فعل له وجهان يُفهم منهما وجهاً إذا يمكنه أن يثبت من موضوع الفعل ونفعه وقواعده، أما الوجه الآخر فيخفى عن فهمه ولا يمكنه ضبطه وتمديده، إذ هو متعلق بنطاق الغيب عن الله، ولذلك فلا يمكن الوصول إلى اليقين بالنسبة إلى نتائج الأفعال وعواقبها(٣).

وهكذا فإن تفكير الماتريدي له صيغة البرهان العقلي، ولكنه يسعى إلى تقليص مساحة العقل لإثبات التوحيد وكيان الله المطلق، الذي لا يمكن التقرب إليه إلا بالتلمس والرهبة(٤).

أما بالنسبة إلى القضاء والقدر عندهم:

"فالقضاء في نظر الماتريدية هو إيجاد الله تعالى الأشياء على وجه الإحكام والإتقان"(٥).

---

(١) العمري، د.مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة، ص١٦٠.

(٢) الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص١٩٠.

(٣) الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ص١٩٠.

(٤) المصدر نفسه، ص١٩٠.

(٥) الشمري، الدكتور ثائر إبراهيم خضير، الوسطية في العقيدة الإسلامية، ص١٤٩-١٥٠.

"أما القدر هو علمه تعالى أزلاً صفات المخلوقات أي: بما تكون عليه من حسن وقبح، ونفع وضر، وخير وشر، وعلى أساس هذه النظرة يكون القضاء حادثاً لأنه صفة للفعل الإلهي، ويكون القدر قديماً لأنه راجع إلى صفة العلم الإلهي"(١).

ثالثاً- الإمامية:

أما موقف الإمامية(*) من هذه المشكلة، أي (الجبر والاختيار). فنلاحظه من خلال وقوفهم موقفاً وسطاً بين المعتزلة والأشاعرة(٢). فلم يذهبوا إلى رأي المعتزلة الذي يفضي بالحرية المطلقة وبالتالي تعطيل دور الإله، ولم يوافقوا الأشاعرة على قولهم بالكسب الذي يفضي إلى الجبر، فقد قالوا: "إن الإنسان موجد لأفعاله، ولكن بالقدرة التي أودعها الله فيه، وبتلك القدرة بعد وجود الدواعي للفعل وانتفاء الموانع عنه يصدر الفعل من الفاعل، وينسب إليه مباشرة كما ينسب الإحراق إلى النار مع انها لا تؤثر الإحراق إلا بعد اتصالها بالجسم، وانتفاء الموانع عن تأثيرها فيه ولا يكون مجبوراً في هذه الحالة لأن قدرته لم تتعلق بطرف الوجود فقط، أو بالطرف الآخر، بل هي بالنسبة إلى الطرفين متساوية، كما لا يصح نسبة الفعل إلى الله تعالى المجرد، انه أوجد في الإنسان القدرة على فعل الشيء وتركه، وإنما هي من قبيل أو قابلية المحل الذي يتوقف عليه تأثير العلة كما ذكرنا بالنسبة إلى محرقية النار(٣).

---

(١) الشمري، الدكتور ثائر إبراهيم خضير، الوسطية في العقيدة الإسلامية ، ص١٥٠.

(*) الإمامية: "هم القائلون بأن إمامة علي ﷺ ثابتة بالنص عليه من النبي ﷺ، نصاً ظاهراً من غير تعريض بالوصف ولا بإشارة بالعين، وسمّوا إمامية لتركيز آرائهم حول الإمامة". أيوب، الشيخ حسن، تبسيط العقائد الإسلامية، ص٢٤٠.

(٢) الحسيني، هشام معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ط١، دار النشر للجامعتين، بيروت، ١٩٦٤، ص٢٠٧.

"اشتهر عن الإمامية مقولة: لاجبر ولاتفويض، لكن أمر بين أمرين، ويريدون به: إن أفعال الإنسان الإرادية تصدر عن الإنسان باختياره من غير جبر ولا إكراه فإن شاء فعل، وإن لم يرد لم يفعل. وفي الوقت نفسه يباشرها الإنسان بالقوة والقدرة التي خلقها الله فيه، فإذا أسندت إلى قوة الإنسان وقدرته المباشرة للعقل كانت من الله تعالى، لأنه قادر على أن يسلب الإنسان القوة التي أقدره بها على الفعل. وإذا أسندت إلى إرادة الإنسان واختياره كانت من الإنسان، لأنه إن أراد واختار وقع الفعل، وإن لم يرد ولم يختر لم يقع الفعل". ينظر: العاملي، حسن محمد مكي، الإلهيات على هدي الكتاب والسنّة والعقل، ط٣، مطبعة القدس، قم، ١٤١٢هـ، ٢/٣٤٨.

(٣) الحسيني، هشام معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص٢٠٧.

فمن دفع إلى شخص مالاً، ومكنه من التصرف فيه، لا يكون هو الفاعل للحرام، فيما اذا استعمله ذلك الشخص بالمحرمات، ليكون ملجأً على فعله ولا يصح بنسبة العقل إلى من دفع المال، لأن تمكينه إياه من التطرف ليس سبباً تافهاً في إيجاد الفعل ليكون منسوباً إليه. بل هو أشبه بالشرائط التي تقتضيها طبيعة العلة المؤثرة والتي لا تمنع من نسبة الفعل إلى تلك العلة. ولو كلف الله عبادة بدون أن يخلق فيهم القدرة على الفعل أو عدمه، لزم التكليف بغير المقدور، وهو قبيح عقلاً وشرعاً وبذلك لا يكون الإنسان مجبوراً في أفعاله، كما يدعي الجهمية وأتباعهم الأشاعرة، القائلين، بأن نسبة الأفعال إلى الإنسان أشبه ما تكون بنسبة الجريان إلى النهر، في قولنا جرى النهر وغيرها من القضايا التي ينسب فيها الفعل إلى غير فاعله تجويراً[1].

الفعل الإنساني في الفلسفة الغربية الحديثة:

لقد كان لمشكلة "الجبر والاختيار" صدى عند فلاسفة أوربا المحدثين، اذ نجد إن "سبينوزا"* أنكر حرية الإرادة إنكاراً باتاً، لأن مذهبه الفلسفي العام يؤدي به ضرورة إلى فكرة صريحة في الجبر، أما ما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل فليس في نظره سوى جهل بالأسباب التي تؤدي إليه وكما تلزم الخواص الهندسية للمثلث من طبيعة شكل المثلث، كذلك يلزم سلوك كل كائن حي من محض طبيعته[2].

أما "ليبنتز"* فلديه نظرية في الجبر لاتختلف كثيراً عن نظرية سبينوزا، ولكنه يميز بين جبرية الأفعال الميكانيكية الصرفة، وجبرية الأفعال التي تبعث عليها بواعث خلقية، ويرى ان البواعث لاتحمل الإرادة

---

(١) الحسيني، هشام معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص٢٠٧.

"إن الفرق بين الإمامية ورأي أهل السنّة الآتي: إن الإمامية يذهبون إلى ان الإنسان هو الذي يختار الفعل ويخلقه، إلا ان خلقه يكون بالقوة والقدرة الإنسانية التي منحها الله تعالى إياه. أما أهل السنة، فيذهبون إلى إن الإنسان هو الذي يختار الفعل أيضاً، إلا ان الله تعالى هو الذي يخلقه عن طريق خلق القدرة الحادثة فيه المقارنة للاختيار". الفضلي، د.عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، ط٢، دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ص١٦٤. وينظر: المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، ط١، دار المرتضى، بيروت، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م، ص٢٩.

(*) "باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) ولد بأمستردام من أسرة يهودية". كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢، ص١٠٦-١٢٢.

(٢) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٦٢.

(*) جوتفريد فيلهلم ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦) ولد بليبزج لأب قانوني وأستاذ للأخلاق بجامعة المدينة". كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٢٣-١٤٠.

الإنسانية على العمل بطريقة ميكانيكية محضة، كما لاتحمل القضية الهندسية الناظر فيها على الاعتراف بصحتها، ومعنى هذا: إن البواعث تحركنا إلى العمل، ولكنها لاتدفعنا إليه دفعاً(١).

بينما "كانْت"** فيضع لحرية الإرادة أساساً جديداً يختلف فيه عن غيره، فإنه يبتدئ فلسفته بفكرة القانون الأخلاقي أو "الأمر المطلق"، الذي يتطلب من الإنسان طاعة عمياء لا هوادة فيها، ثم يقول ان هذا القانون: أعني الأمر المطلق وما يتطلبه من فعل، لا معنى لهما إلا اذا افترضنا في كل لحظة من لحظات حياتنا إمكان تحققه. ولكن أين يتصور إمكان تحقيق القانون الأخلاقي(٢).

ليس في عالم التجربة الذي يخضع لقانون العلية العام لأن طبيعة العلية تتعارض مع وجود أي قانون مطلق: بل يجب لكي تتحقق الحرية على الوجه الأكمل، أن يوجد عالم غير العالم المحسوس، وهو عالم "الأشياء في ذاتها"، ومن هذا العالم الإرادة. فالإرادة في ذاتها حرة ولكن من حيث هي ظاهرة من الظواهر (أي من حيث انها خاضعة للتجربة) خاضعة لقانون العلة والمعلول(٣).

فيرى كانت ان الحرية هي قانون الفعل(٤).

فكانْت تلك أبرز آراء الفلاسفة الأوربيين المحدثين حول مشكلة "الجبر والاختيار".

---

(١) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٦٢.

(**) كانت: "امانويل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤) ولد كانت بكونجسبرج من أبوين فقيرين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة". كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٠٨-٢٦٠.

(٢) عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦٢-٢٦٣.

(٤) الجاسور، أ.د.ناظم عبد الواحد، موسوعة المصطلحات، ص٢٦٤.

الخاتمة

وفي خلاصة بحثنا هذا والموسوم بـ"الأفعال الإنسانية في المدارس الكلامية-المعتزلة أنموذجاً"، توصل الباحث إلى عدة نقاط وهي:

١. إن مسألة "الجبر والاختيار" لم تقتصر فقط عند الفرق الكلامية الإسلامية، بل نجد لها جذوراً في الحضارات الشرقية القديمة وفي حضارة اليونان، وعند العرب قبل الإسلام. وفي بدايات العصر الإسلامي.
٢. بحثت المعتزلة في هذه المسألة، على اعتبار انها تمثل مبحثاً أساسياً من مباحثهم، واصلاً من أصولهم الخمسة، فهم يسمون أنفسهم بـ(أهل العدل والتوحيد).
٣. إن اتخاذهم لمسألة "حرية الإرادة" كان الهدف منه هو الرد على المجبرة، وبعض من قال بوقوع الظلم من الله تعالى.
٤. إن الهدف من قول المعتزلة بحرية الإرادة الإنسانية والاختيار، لكي يثبوا ان الإنسان محاسب على أفعاله.
٥. أثبتت المعتزلة متمثلة بمؤسسها واصل بن عطاء، ان حرية الإرادة الإنسانية تقوم على أساس نفسي، وعلى اعتبارات ترجع إلى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الخلقي والديني، والذي من شأنه أن يقتضي الحرية والقدرة.
٦. فرق أبو الهذيل العلاف، بين أفعال الإنسان الاختيارية الخلقية، وأفعاله الطبيعية، أعني بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح.
٧. أثبتت المعتزلة ان العباد خالقون لأفعالهم مخترعون لها، وإن الله تعالى ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفي.
٨. لم تذكر المعتزلة العلم الأزلي، فإن الله تعالى عندهم لم يزل عالماً قادراً بكل ما يكون من أفعال خلقه لاتخفي عليه خافية، فلم يزل عالماً بمن سيؤمن وبمن سيكفر، وهذا القول يميز المعتزلة عن القدرية الخالصة.
٩. أثبتت المعتزلة أن الإنسان فاعل حر مختار يعمل بالقدرة الحادثة التي منحتها إياه العناية الإلهية ويتصرف بها ويوجهها حسبما يريد، وهذه القدرة تصلح لفعل الضدين الفعل والترك.
١٠. تناولت الفرق الكلامية بعد المعتزلة هذه المسألة "الجبر والاختيار" متمثلاً بـ"الأشعرية-الماتريدية-الإمامية"، إضافة إلى ان الفلسفة الأوربية الحديثة قد تناولت مسألة "الجبر والاختيار" في فلسفتهم الإنسانية والإلهية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. أبو ريان، د.محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، المقدمات علم الكلام- الفلسفة الاسلامية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩.

٢. ابو زهرة، الامام محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٩.

٣. الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، ط١، دار ابن زيدون-بيروت، بلا ت.

٤. آل ياسين أ.جعفر،فلاسفة يونانيون العصر الأول، ط١، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٧١.

٥. الآمدي، العلامة سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، ضبط وتحقيق الاستاذ الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح، المستشار توفيق علي وهبة، ط١، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

٦. ايوب، الشيخ حسن، تبسيط العقائد الاسلامية، ط٢، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٧. باقر، طه، ملحمة جلجامش، ط٣، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٥م.

٨. بدوي، د.عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ط٤، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩.

٩. بدوي، د.عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين المعتزلة والأشاعرة والإسماعيلية والقرامطة والنصيرية، ط٤، دار العلم للملايين-بيروت، لبنان، ٢٠٠٨.

١٠. البغدادي، الامام عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.

١١. بن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن ابي بكر، وفيات الاعيان وانباء أبناء الزمان، تحقيق احسان عباس، عدد الاجزاء ٧، دار صادر، بيروت، ج٤.

١٢. بهجت، أحمد، الله في العقيدة الإسلامية، رسالة جديدة في التوحيد، ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م.

١٣. البهي، د.محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

١٤. البوطي، د.محمد سعيد رمضان، الإنسان مسير أم مخير، ط٩، دار الفكر، دمشق، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

١٥. التفتازاني، د.ابو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشاكله، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بلا ت.

١٦. جابر، د.قاسم حبيب، الفلسفة والاعتزال في النهج البلاغة، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
١٧. الجابري، د.علي حسين، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان، دار الكتاب الثقافي، الاردن، اربد، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
١٨. الحسيني، هشام معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ط١، دار النشر للجامعتين، بيروت، ١٩٦٤.
١٩. الدوري، د.قحطان، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، ط٣، ناشرون-بيروت، ٢٠١٣.
٢٠. الذهبي، ابو عبد الله محمد بن أحمد بن قايماز، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارناؤوط، محمد نعيم العرق سوسي، ط٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ، ج٤.
٢١. الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بلا ت.
٢٢. الراوي، د.عبد الستار عز الدين، ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة، بغداد، ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٦.
٢٣. الراوي، د.عبد الستار عز الدين، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة- آفاق عربية- بغداد ١٩٨٦م.
٢٤. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق مهدي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ج١.
٢٥. زين الدين، محمد امين، الاسلام ينابيعه مناهجه غاياته،ط٢، مطبعة الاداب في النجف الاشرف، ١٩٧٨.
٢٦. سعد ييف، د.أرثور، سلوم، د.توفيق، الفلسفة العربية الاسلامية الكلام والمشائية والتصوف، ط١، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ٢٠٠٩.
٢٧. السيد، د.محمد صالح محمد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء، القاهرة، بلا ت.
٢٨. الشافعي، الدكتور حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط٢، مكتبة وهبة القاهرة، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.
٢٩. الشمري، الدكتور ثائر إبراهيم خضير، الوسطية في العقيدة الاسلامية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
٣٠. الشهرستاني، الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٣١. الشيباني، ابو الحسن علي بن ابي الكرم، الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضي، ط٢، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، ج٦٠.
٣٢. الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ط١، عدد الاجزاء ٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ، ج٤.
٣٣. طعيمة، د.صابر عبد الرحمن، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٥.
٣٤. العاملي، حسن محمد مكي، الإلهيات على هدي الكتاب والسنّة والعقل، ط٣، مطبعة القدس، قم، ١٤١٢هـ، ج٢.
٣٥. عبد الجبار القاضي عبد الجبار بن أحمد، الأصول الخمسة، تحقيق، د.فيصل بدير عون، ط١، مطبوعات جامعة الكويت ١٩٩٨.
٣٦. عبد الجبار، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الاصول الخمسة، تعليق: الامام أحمد بن الحسين بن ابي هاشم، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٩.
٣٧. عبد الحميد، د.عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، مطبعة اسعد، بغداد بلا ت.
٣٨. عبد الحميد، د.محسن، الفكر الاسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م.
٣٩. عبد القادر، الدكتور محمد أحمد، الفكر الإسلامي بين الابتداع والإبداع، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨.
٤٠. العراقي، د.محمد عاطف، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ط٤، دار الطليعة، ١٩٧٩.
٤١. العقيلي، ابو جعفر محمد بن عمر بن موسى، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي امين قلعجي، ط١، دار المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، رقم الحديث: ١٤٤١، ج٣.
٤٢. عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٢.
٤٣. العمري، د.مرزوق، نظرية الكسب عند الأشاعرة، ط١، دار الكتب العلمية ببيروت، ٢٠٠٩م.
٤٤. عون، د.فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، ط٢، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بلا ت.
٤٥. الفاخوري، حنا، الجر، خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، اعاد النظر في القسم الأول من الكتاب عادل خوري، ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، مكتبة لبنان، ناشرون، ٢٠٠٢.
٤٦. فرحات، د.يوسف، الفلسفة الإسلامية إعلامها، ط١، الناشر ترادكسيج شركة مساهمة سويسرية التسويق الشركة الشرقية للمطبوعات، ١٩٨٦.
٤٧. الفضلي، د.عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، ط٢، دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٤٨. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢.

٤٩. كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر، ط٢، عويدات للنشر والطباعة، بيروت-لبنان، ١٩٩٨.
٥٠. لطف، د.سامي نصر، الحرية المسؤولة في الفكر الاسلامي، الناشر مكتبة الحرية الحديثة، بلا ت.
٥١. الماتريدي، الإمام أبي منصور، كتاب التوحيد، حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، بلا ت.
٥٢. محمود، الشيخ عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الاسلام، دار المعارف، مصر، بلا ت.
٥٣. محمود، د.عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الاسلام، ج١، الناشر مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٥.
٥٤. مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج٢، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الفلسفية، بلا ت.
٥٥. المرتضى، للشريف، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، من مجموعة رسائل العدل والتوحيد، ط٢، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ج١.
٥٦. مطر، أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ط٢، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ١٩٨٦.
٥٧. المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، ط١، دار المرتضى، بيروت، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
٥٨. الموسوي، د.موسى، من الكندي إلى ابن رشد، ط٢، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ١٩٧٧.
٥٩. النشار، د.علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ط١، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.
٦٠. فرانكفورت، هـ-١- فرانكفورت، جون-١- ولسن، توركيلد جاكوبسن، ما قبل الفلسفة الانسان في مغامرته الفكرية الأولى، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

الموسوعات والمعاجم:

٦١. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط١، دار صادر، بيروت، بلا ت، ج١١.
٦٢. الازهري، ابي منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، مراجعة علي محمد البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، بلا ت، ج٣.
٦٣. بدوي، د.عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، ج١، منشورات ذوي القربى، ١٤٢٧هـ.
٦٤. بدوي، د.عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط١، ج٣، منشورات ذوي القربى، ١٤٢٧هـ.
٦٥. بن زكريا، ابي الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ج٥.

٦٦. الجاسور، أ.د.ناظم عبد الواحد، موسوعة المصطلحات السياسية والفلسفية والدولية، ط١، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨.

٦٧. الجر، خليل، معجم لاروس، المعجم العربي الحديث، اسهم في تحريره القسم اللغوي منه محمد خليل باشا، هاني ابو مصلح، اعاد النظر فيه محمد الشايب، مكتبة لاروس باريس ١٩٧٣.

٦٨. الجزري، ابن الأثير ابو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر أحمد الراوي، محمود محمد الطناحي، ط٤، طبعة مؤسسة اسماعيليان- قم، ١٣٦٤هـ.

٦٩. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطار، طبعة دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ، ج٦.

٧٠. الخراساني، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي ابو بكر البيهقي، القضاء والقدر، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا ت، ج١.

٧١. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، الناشر دار الرسالة، الكويت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٧٢. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج٢٩.

٧٣. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، عدد الاجزاء ٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ، ج١.

٧٤. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالالفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دار الكتاب المصري، القاهرة، بلا ت.

٧٥. الطويل، د.توفيق، سعيد زيدان، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٧٦. مدكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٧٧. مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، ط٣، دار الدعوة تركيا، ١٩٨٩، باب القاف، ج٢.

٧٨. معلوف، لوئيس، المنجد في اللغة، ط٤، انتشارات ذوي القربى، ١٤٢٣هـ.

٧٩. الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الانكليزية، فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، دار القلم، بيروت، لبنان، بلا ت.